

Begriff und Wesen der Freundschaft
bei Aristoteles und Cicero

Josef Steinberger

BEGRIFF UND WESEN DER
FREUNDSCHAFT
BEI
ARISTOTELES UND CICERO

Inaugural - Dissertation
der Philosophischen Fakultät
der Friedrich-Alexander-Universität
zu Erlangen

vorgelegt von
JOSEF STEINBERGER
aus
AIDENBACH

Tag der mündlichen Prüfung: 23. Februar 1955

D e k a n : Universitätsprofessor Dr. Anton Ernstberger
R e f e r e n t : Universitätsprofessor Dr. Otto Seel
K o r r e f e r e n t : Universitätsprofessor Dr. Carl Koo



G l i e d e r u n g

Seite

A. Die aristotelische Freundschaft

I. Die Philos-Disposition des Griechen	3
II. Die aristotelische Begriffsbildung	8
1. Die real-begriffliche Ableitung	10
a) φίλος	10
b) φιλότις	14
c) τὸ φίλητόν	17
d) Die Agenzien	23

B. Die ciceronische Freundschaft

I. Anlass und Quellenfrage	39
II. Die römische Freundschaft - Ihre Zweckwertung	45
III. Die Freundschaft bei Cicero	51
1. Programmsatz und Disposition	54
2. Die amicitia als Prägnanzbegriff	60
Grundwerte der amicitia	62
a) amor - amare	62
b) caritas - diligere	65
c) benevolentia - benevelle	73
3. Die amicitia ein bonum	77
4. Die amicitia ein humanum	87

C. Die Freundschaft im Vergleich

I. Das ethnophysische Signum	102
II. Die personale Bindung	114
III. Der Sachvergleich	123
1. Die Freundschaft in der Idee	123
2. Freundschaft und Geselligkeit	145
3. Nutzwertung und Rechtsdenken in der Freundschaft	159

L i t e r a t u r v e r z e i c h n i s

- Fr. Braxator : Quid in conscribendo Ciceronis Laelio valuerint Aristotelis Ethicon Nicomachorum de amicitia libri, Halle, 1871.
- G. Bohnenblust : Beiträge zum τῆς πρὸς φίλους, Bern, 1905.
- A. Bohnhöffer : Ethik des Stoikers Epiktet, Stuttgart., 1894.
- K. Büchner : Der Laelius Ciceros, Mus.Helv. 1952.
- E. Burck : Römische Politik im Spiegel Römischer Geschichtsschreibung, 1952 (der altsprrl.Unterr.) 1951.
- E. Curtius : Die Bedeutung der Freundschaft im Altertum für Sittlichkeit, Wissenschaft u. öffentl. Leben, Prot. Monatsbl. Bd. 22/1863.
- Fr. Dirlmeier : φίλος und φίλος im vorhellenischen Griechentum, Diss., München 1931
Aristoteles, Jahrb.f.d.Bistum Mainz, 1950.
- R. Eglinger : Der Begriff der Freundschaft in der Philosophie, Basel, 1916.
- R. Eucken : Aristoteles Anschauung von Freundschaft und von den Lebensgütern, Berlin, 1884.
- M. Gelzer : Die Nobilität der römischen Republik, Berlin, 1912.

- A. Goldbacher : Zur Erklärung und Kritik des platonischen Dialogs Lysis, Graz, 1893.
- R. Harder : Eigenart der Griechen, Freiburg, 1949; Nachträgliches zur humanitas, Herm. 1934.
- H. Heusch : Zum Prooemium von Ciceros Laelius, Rhein. Mus. 96, 1953.
- K. Heuer : Zum Prooemium von Ciceros Tusculanen, Hermeneia, Festschr. O. Regenbogen, Heidelb., 1952
comitas, facilitas, liberalitas, Diss. Münst., 1941.
- A. Heuss : Die völkerrechtlichen Grundlagen der römisch. Aussenpolitik der republ. Zeit, Leipzig, 1933.
- G. Heylbut : De Theophrasti libris περί φιλικίας Bonn, 1876.
- M. Hoppe : De M.T. Ciceronis Laeli fontibus, Breslau, 1912.
- W. Jäger : Aristoteles, Berlin, 1923.
- G. Kafka : Aristoteles, München, 1922.
- R. Kassel : Quomodo quibus locis apud veteres scriptores
Graecos infantes atque parvuli pueri indicantur describantur commemorantur, Diss. Mainz, 1951.
- Fr. Klingner : Humanität und Humanitas (Beiträge zur geistigen Überlieferung) Godesberg, 1947.
- M. Kretschmar : Otium, studia litterarum, philosophia und λόγος θεωρητικός im Leben und Denken Ciceros, Diss. Leipzig, 1944.

- L. Laurand : Ciceron, L'Amitie, Paris, 1928.
- G. Liebers : Virtus bei Cicero, Diss. Leipzig, 1942.
- H. Mayer : Platon und die aristotelische Ethik, Münch., 1919.
- J. van der Meulen : Aristoteles, Die Mitte in seinem Denken, Weisenheim, 1951.
- K. Meissner : Laelius, Leipzig, 1914.
- F. Münzer : Römische Adelsparteien und Adelfamilien, Stuttgart., 1920.
- R. Pfeiffer : Humanitas Erasmiana, Leipzig, 1912.
- V. Pöschl : Grundwerte röm. Staatsgesinnung d. Geschw. des Sallust, Berlin, 1940.
- Fr. Poland : Geschichte des griechischen Verwesens, Leipzig, 1909.
- M. Pohlenz : Antikes Führertum (Neue Wege zur Antike II, 3), Leipzig, 1934.
- R. Reitzenstein : Werden und Wesen der Humanität Altertum, Strassbg., 1907.
Zur Sprache der lateinischen Erasmiana, Sitz Ber. Akademie Heidelberg, 1912.
- W. Ricken : Zur Entstehung des Laelius de amicitia, Gymnasium, Bd. 62,4.
- H. Roloff : Maiores bei Cicero, Diss. Göttingen, 1938.
- W. Rüegg : Cicero und der Humanismus, Zürich, 1946.
- E. Ruch : Das Prooemium von Ciceros Laelius de amicitia, Diss. Strassbg., 1912.

- M. Sch ä f e r : Ein frühmittelstoisches System der Ethik bei Cicero, Diss. Münch., 1934.
- E. Sch ä c h e r : Studien zu den Ethiken des corp. Arist. Padb., 1940.
- F. S c h e u e r p f l u g : Quaestiones Laelianae, Frankf., 1914.
- H. S c h o l z : Eros und Caritas, Halle, 1929.
- O. S e e l : Cicero, Wort - Staat - Welt, Stuttg., 1953
Catilina (Der altspr. Unterricht, Heft 1), 1951.
- M. S e y f f e r t : Laelius, Kommentar, Mühlhausen, 1844.
- E. W e i s s e n b o r n : Gedankengang und Gliederung von Ciceros Laelius, Mühlhausen, 1882.
- B. W i t t m a n n : Die Ethik des Aristoteles, Regensbg., 1920.
- W. Z i e b i s : Der Begriff der *philia* bei Plato, Diss. Breslau, 1927.

E i n l e i t u n g

Wenn eine Zeit ein Gespräch über die Freundschaft pflegt, so steht sie dem Menschlichen wohl besonders nahe oder es ist ihr das schlecht-hin Menschliche fraglich geworden, so dass die Besinnung auf dessen wahren Wert ein klärendes Wort erheischt. Beurteilen wir von diesen beiden Gesichtspunkten aus die Freundschaftsgespräche der Antike, so kommen unter Abgrenzung gegenüber zweitrangigen schulmethodischen Darlegungen (Theophrast-Panaitius) ob ihrer Originalität zwei Abhandlungen in Betracht: Für den griechischen Raum Aristoteles' Schrift: *περὶ φιλίας* (NE 1155 a 3 - 1172 - 14), für den römischen Bereich Ciceros Laelius (*de amicitia*).

Die Frage, welcher Aspekt der Darstellung für den einen oder anderen Autor in Frage kommt, umfasst bereits die Problemstellung der vorliegenden Arbeit. Es gilt in einer aus dieser Fragestellung heraus sich entwickelnden Synkrisis die römisch-ciceronische *amicitia* gegenüber der griechisch-aristotelischen *φιλία* abzuheben, das Wort: Freundschaft in seiner völkisch-personalen Bindung nach Wesen und Begriff zu erfassen, mögliche Varianten und Divergenzen aufzuzeigen, die aber doch irgendwie wieder in einer zumindest den abendländischen Völkern gemeinsamen Basis des Menschlichen aufgehoben und ausgewogen erscheinen.

Die Abhandlung konnte sich dabei auf bereits vorliegende Spezialarbeiten über die antike Freundschaft stützen (siehe Literaturverz.). Sie berühren jedoch das hier gestellte Thema nicht einmal am Rande. Die Abhandlungen über die griechische Freundschaft sind durchwegs entwicklungsgeschichtlicher Art (Dirlmeier-Eglinger). Eine eigene Arbeit über die aristotelische oder ciceronische Freundschaft fehlt zudem überhaupt, die Darlegungen über den "Laelius" beschränken sich in der Regel auf die Quellenfrage (Hoppe-Braxator-Scheuerpflug). Das Thema weist daher in eine neue Richtung des Verstehens griechisch-römischer Geistes- und Lebenshaltung.

A. Die aristotelische Freundschaft

I. Die Philos-Disposition des Griechen

Unter der Vielfalt der Aspekte, die Mythos und Geschichte des Griechentums zur Betrachtung des Menschlichen darbieten, ist wohl jener für unser Thema von erster Bedeutung, der aufweist, dass das Leben der Griechen sich fast ausschliesslich in der Polarisierung entfaltet, in der Zuordnung eines Gegenübers zum Ich und zwar sowohl in der mythologischen Schau, als auch auf der Ebene konkreter Realität. Wenn Homer - frei-lich in anthropomorpher Deutung - auch die Götter im Kampf um Troia Partei ergreifen, ja sogar personale Verhältnisse gelten lässt zwischen Göttern und Menschen (freundlich: Athene - Odysseus, feindlich: Poseidon - Odysseus), so offenbart sich hier dieselbe wesenhafte „Enkart des Zuord-nens bzw. Gegenüberstellens, welche die Geschichte dieses Volkes in einer Vielfalt von politischen und gesellschaft-lichen Verbindungen und Vereinigungen in realer Form bekundet. Die Charakterformung des Griechen, sein Reifen zur eigen-ständigen Persönlichkeit erfolgt durchwegs in der Begegnung mit einem Gegenüber, mit einem Du, allerdings in jener wei-ten Amplitude, die auch die Antagonie miteinschliesst.

(a. wirkliche Du-Findung: Achill-Patroklos, Orest-Pylades.
b. antagon. Begegnung, Achill-Hektor, geschichtl.: Athen-Sparta, Theben-Sparta, Griechen-Barbar). So ist es auch

begreiflich, dass die *φίλος*-Begegnung, weil von Natur aus erstrebt, sehr früh sich zeigt und alle menschlichen Bereiche durchzieht. ¹⁾ Diese persönliche Bindung an ein Gegenüber beginnt bereits im Bereich des Gegenständlichen. In der adjektivischen Wertung wird *φίλος* zum gefühlsbetonten Possessivpronomen. ²⁾ Diese naturhafte Aufgeschlossenheit und Prägsamkeit des griechischen Gemüts führt zu zahllosen nuancenreichen Begegnungen und Bindungen gegenüber der Umwelt, die weniger als Kalkül denn vielmehr als echtes spontanes Empfinden der jeweiligen Verbindung das Signum des Wahren und darum Innig-persönlichen aufprägen. So ist es verständlich, dass die *φίλος*-Begegnung gerade in den bereits von Natur in ihrem Gehalt vorbestimmten familiären Bindungen vorliegt, ja hier hat sie ihren Ursprung. ³⁾ Diese Ableitung der *φιλία* aus bereits gegebenen Gehalten und Bereichen war von entscheidendem Einfluss auf die Wertung, zugleich waren in der Elternliebe, Kinderliebe, Bruderliebe, Gattenliebe der familiären Sphäre unveränderliche, weil naturgesetzte Normen

1) Zur Gesch. des *φίλος* Begriffes vergl.: Dirlmeier: *φίλος* und *φιλία* im vorhellenischen Griechentum, Diss. Münch. 1931.

2) Vergl. die Wertung bei Homer: *φίλος* zu: *εἶματα, χεῖρες, ἦτορ*: mein eigen; dazu Arist. NE 1155 b 27 τῇ τῶν ἀψύχων *φιλῆσει* Siehe Curtius a.a.O. 4. *φίλος* als Eigenschaftswort: "alles, was mir ans Herz gewachsen ist, ja alles, was uns zu eigen geworden ist ---, so dass es fast nur ein gemüthlicherer Ausdruck für die besitzanzeigenden Fürwörter geworden ist."

3) Vergl. die Sippengefolgschaft bei Homer, im Deutschen das mundartliche: Freundschaft-Verwandschaft. Zur Entwicklung des Begriffes vergl. Dirlmeier a.a.O. 86: *συγγενική φιλία* > *κοινωνική φιλία* > *πολιτική φιλία*

für die Freundesliebe gegeben, die deren Intensität und Lauterkeit verlangten. So steht am Anfang der Begriffsentwicklung nicht, wie etwa im Römischen, die Nutzensfreundschaft, sondern die echte tätige Gesinnungsfreundschaft: Achill-Patroklos, Orest-Pylades. Freundschaft bedeutete Einbeziehung des andern in den Familienbereich, Bruderschaft und ist getragen von den gleichen Valenzen wie die familiären Bindungen. Es nimmt daher nicht wunder, wenn aus dieser Kommunikation der Verhältnisse das Freund-Verhältnis nicht durch eine eigene Wortprägung heraustritt und durch einen Begriff seinen Eigenwert evident macht. Zu dieser Elimination war bei dieser geistig geschlossenen Betrachtung kein Anlass gegeben.

φιλότης bezeichnet als Gemütskraft und Verhältnis zugleich die Gattenliebe, Elternliebe so gut wie die Freundesliebe und den Freundesbund. Die Ausweitung der Sippengemeinschaft auf die Dorf- und Stadtkultur schafft jedoch bald neuartige Bindungen und neue zwischenmenschliche Verhältnisse, die als soziologische Struktur in ihrer Gesamtheit die Volksgemeinschaft formen. Andererseits wirkt aber gerade die Staatsform auf die persönlichen Bindungen zurück und bestimmt sie wesentlich in ihrem Gehalt. Die Freundschaft der Adelsethik hat andere Valenzen als jene der Demokratie. Weil zu einem politischen Faktor geworden, wird aber jetzt die φιλία auch als Eigenwert erlebt.¹⁾ Da aber diese betont politische Wertung zugleich die Lauterkeit freundschaftlicher Gesinnung zu trüben vermag, setzt schon in der Adelsethik die

1) Vergl. Dirlmeier a.a.O. 35: Die Tyrannen hatten ihre φίλοι (Ar.Ath.pol.18, 4-5). Kleisthenes erliegt den ἑταίροις (ibid.20,1). Oedipus (OT 541) schilt es töricht, ohne Geld und ohne Freunde nach der Herrschaft zu trachten. Solon (Ar.Ath.pol.62) hat γυνήκεα um sich, denen er von seinen Seisachtheiaplänen spricht.

Ideen-Wertung in Form wesensklärender Topoi ein: Theognis ¹⁾ - Pythagoras. Damit hatte die reflektorische Betrachtung begonnen, die über Sophistik und Sokratik zu aristotelischen Begriffsdefinition führte. Die vielen Varianten dieser Begriffsgenesis spiegeln dabei getreu die reale Entwicklung wieder. Die umweltbejahende, aufgeschlossene Natur des Griechen war nämlich bestrebt, in jegliche Verbindung, sei es intimer oder nur loser genossenschaftlicher Art, ein *φιλία*-Element hineinzutragen, so dass die *φιλία* zum tragenden Grundwert der soziologischen Struktur des Volkes wird. Diese persönliche Begegnung im Zwischenmenschlichen ist nur denkbar, weil sich das Gemeinschaftsleben auf dem politisch reich gegliederten Boden Griechenlands im kleinsten Rahmen abspielt. Aber der Grieche sucht selbst spontan das Du, der Mensch ist Objekt seines umweltklärenden Forschens und Fragens, viel mehr als die ins Unendliche entrückten Götter; ²⁾ aus dieser

1) Zur Übersicht vergl. R. Eglinger, Der Begriff der Freundschaft in der Philosophie (Basel, 1916) 2-8.

2) Mit diesem Hinweis soll aber nicht endgültig über das Gottverhältnis des Griechen geurteilt werden. Es lassen sich für beide Verhaltensweisen - Gottnähe-Gottferne - Beispiele aus Dichtung und Philosophie und Staatsethik anführen. Vergl. dazu: B. Schweitzer, Platon und die bildende Kunst der Griechen, Tüb. 1953, Abschnitt: Motiv der Gottferne 66-70. 67: "Platon, der zum erstenmal und in aller Endgültigkeit diese Gottesferne zum Hintergrund seines weltumfassenden Denkens gemacht hat.... Die Gottheit erscheint dem irdischen Daseinskreis entrückt und über das Himmelsgewölbe hinausgehoben in eine Ferne, die das Auge nicht mehr durchdringt, die sich nur noch der Kraft der ihr zugewandten Seele aufschliesst."

Hinordnung zum Du, zum Gegenüber fand er auch als erster der Menschen in der Kunst, suchte in der geistigen Reflexion das Dunkel seines Wesens zu erhellen. Hier, in diesem ethnophysisch einmaligen Wesenszug fassen wir die naturgegebene *φίλι*-Disposition des Griechen. Sie prägt in den mannigfaltigsten Formen das bürgerlich-gesellschaftliche Leben besonders in der Demokratie. ¹⁾ Die *φιλία* der archaischen Adelszeit stand noch unter dem Einfluss der *φιλία συγγενική*. Wegen der Vorherrschaft des Patriarchats war sie vornehmlich ein Verhältnis *καθ' ὑπεροχήν*.

Mit zunehmender Emanzipation aus dem Familienbereich, namentlich in der Demokratie wird die *φιλία* zum Paritätsverhältnis: das *δίκαιον* erscheint. ²⁾ Durch diese Einbeziehung einer Rechtsbasis in den *φίλι*-Bereich erlebt die Freundschaft ihre weiteste Entfaltung. Dabei ist es aber natürlich, dass die inneren, persönlichen Bindungen mehr und mehr zurücktreten. Vielfach wird nur noch ein Zweck erstrebt, nicht mehr das Du. Die Nützlichkeitsfreundschaft in jeglicher Variante tritt neben die Gesinnungsfreundschaft. Der an sich nur in einem Rechtsverhältnis stehende *σύνταχος* wird zum *φίλος*. ³⁾ Es ist allerdings zu bedenken, dass die griech.

1) Vergl. Dirlmeier a.a.O. 35: "Volksversammlung und Gericht sind zusammen mit dem hochentwickelten Geschäftsverkehr Lebenskreise, wo die einzelnen sich aneinander schliessen, wo *φίλι* entstehen kann. An die Stelle des adeligen *φίλι*, tritt der demokratische."

2) Herodot: 3, 39, 23; Thukyd: 1, 137, 4; Lys. 35, 233; Isok. 4, 155. ὡφελῆν-ἀντρωφελῆν. Xen. Men. 2, 2, 2, 2, 6, 6; vergl. *δίκαιον* - defin: bei Plat. Rep. 331 E, Arist. N E 1129 b 12.

3) Thuk. 1, 137, 4; 2, 100, 3; 4, 20, 2; Herodot: 1, 6, 10, 1, 6, 12; Xen. An. 2, 1, 14; 2, 1, 20. vergl. die *σύνταχος*-Formel der Vertragsabschlüsse: τὸν αὐτὸν φίλον καὶ ἐχθρὸν

chische *συμμαχία* mit Ausnahme des attischen Seebundes keine Grossgemeinschaft darstellt, sondern auf der sowohl räumlich als auch völkisch beschränkten *πόλις* -Ebene liegt, so dass eine irgendwie noch persönliche *φίλος* -Begegnung durchaus möglich ist. Zudem beherrscht der Grieche die Klein- und Kleinst-Gemeinschaften vom Menschlichen her gesehen besser als die Grossbünde; darüber mehr im synkritischen Teil. In jedem Fall ist er aber bemüht, das Zweckhafte jeder Interessengemeinschaft, sei es wirtschaftlich-genossenschaftlicher Art (wie Ploteres, Phyleten, Thiasoten, Eranisten, vergl. Arist. NE. 1160 a 15-30) oder politisch militärischer Art (Parteifreund) durch ein *φιλία* -Ferment menschlich aufzulockern, um selbst den Rechtsbereich, allerdings wieder im kleinen Rahmen, der persönlichen Begegnung zu erschliessen. Durch diese *δίκαιον* -Koordination und der damit verbundenen Nutzungswertung entstehen aber auch zugleich die eigentlichen *φιλία* -Probleme. Die Grenzen wahrer Freundes-Gesinnung und erstrebten Nutzens beginnen ineinander überzufließen und je nach Zeitlage dominiert der Zweck über die Gesinnung wie etwa in der Sophistik und Sokratik, Schulrichtungen, in deren Philosophemen zum Teil die realen Fakten der Wirklichkeit ihren geistigen Niederschlag finden: So erscheint der *φίλος* als ein *κτῆμα*, Theog. 34: ὢν μεγάλη δύναμις Herod. 1, 56, 22; Anaximenes 14, 13; 104, 4: φίλοι, χρήματα κτήματα. Der *φίλος* wird zunächst *χρείας ἕνεκα* gesucht, Herod. 5, 24, 3: κτημάτων πάντων ἐστὶ τιμιώτατον ἀνὰ φίλος συνεῖς τε καὶ εὐνοῦς. Plat. Krit. 44c: φίλος κρείττων χρημάτων Thukyd. 1, 35, 5. Diese rein sinnfällige und ganz und gar realistische Nutzenswertung erfährt bei Platon eine Subli-

mierung, indem er das *χρήσιμον* auf den geistigen Bereich überträgt, es seines materiellen Gehalts entkleidet (Lys. 210: *ἐὰν μὲν ἄρα σοφὸς γένῃ, ὃ καὶ πάντες σοὶ φίλοι καὶ πάντες σοὶ οἰκεῖοι ἔσονται· χρήσιμος καὶ ἀγαθὸς ἔσει.*)

Gegenüber dieser Wesensklärung erfährt aber der *φιλία* -Begriff bei Platon eine Trübung in seinen strukturellen Kräften durch die Einführung des *ἔρως* als emotionale Kraft der *φιλία* (Lys. 222 A: *τοῦ οἰκεῖου δὲ, ὥς ἔοικεν, ὅτε ἔρως καὶ ἡ φιλία καὶ ἡ ἐπιθυμία τυγχάνει οὕσα.*)

Die Impulse des Eros sind nämlich, weil zu intensiv und bisweilen abgründig dunkel, kaum in dem Masse lenkbar, dass sie ein geregeltes Freundesleben ermöglichen. Weitere Einwände bringt der Platon-Vergleich des nächsten Abschnitts.

II. Die aristotelische Begriffsbildung

Als Aristoteles das nicht mehr unerörterte *φιλία* -Thema¹⁾ aufgriff, sah er sich vor die Aufgabe gestellt, einen in vielen Varianten, ja inneren Gegensätzen erscheinenden soziologischen Lebenskomplex mit den Sonden spekulativer Analyse zu zergliedern und die nach seinen Kategorien und Wertnormen sondierten Ergebnisse in sein ethisches System einzuordnen.

- 1) Erste gnomenartige Behandlung des *φιλία* -Themas durch Pythagoras-Theognis: Freunden ist alles gemeinsam (Pythag.). Zu Freunden wahlte man nur einflussreiche Männer (Theogn. 34). Die Freundschaft in der politisch-kommerziellen Wertung: Herodot-Xenophon, s. Seite 7, 8. Ihre ideelle Überhöhung und Eros-Verbindung: Platon.

Den ersten Gesichtspunkt regelt Aristoteles durch eine arbeitsmethodische, aber auch inhaltsbestimmende Direktive, NE 1098 b 8: *σκεπτόν δὲ περὶ αὐτῆς οὐ μόνον ἐκ τοῦ συμπεράσματος καὶ ἐξ ὧν ὁ λόγος, ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν λεγομένων περὶ αὐτῆς. τῷ μὲν γὰρ ἀληθεῖ πάντα συνάδει τὰ ὑπάρχοντα* (ebenso 1179 a 16-22).

Mit dieser zweigliederigen These (*ὁ λόγος - τὰ ὑπάρχοντα*) legt Aristoteles grundsätzlich dar, dass in der Ethik nur ein Forschen aus dem wissenschaftlichen und empirischen Aspekt zugleich zur *ἀλήθεια* führt.¹⁾ Das Freundschaftsproblem selbst ordnet Aristoteles in seine Eudaimonielehre ein, die den Höchstwert seiner Ethik bildet: *εἰρημένων δὲ τῶν περὶ τὰς ἡρετὰς τε καὶ φιλίας καὶ ἡδονάς, λυπὸν περὶ εὐδαιμονίας τύπῳ διελθεῖν* (1176 a 30 ebenso 1179 a 33). Diese Grundbegriff-Wertung der *φιλία* im Bereich der Eudaimonie, sowie deren Koordination mit den beiden anderen Komplementär-Werten *ἡδονή - ἡρετή* legen bereits das Wesen der *φιλία* in ihrer Grundstruktur fest. Es gilt nun, die wesensbestimmenden Werte des *φιλία* -Begriffes aus der Fülle der realen Verhältnisse herauszuanalysieren, ihre Eigenwertigkeit zu bestimmen und ihr Verhältnis zum *φιλία* -Begriff klarzustellen.

1) Zur Rezeption des *φιλία* -Volksdenkens in der NE vergl. E. Curtius, Die Bedeutung der Freundschaft im Altertum für Sittlichkeit, Wissensch. und öffentl. Leben (Prot. Monatsbl. Bd. 22, 1863) 7: "Was das Volksbewusstsein in Spruch und Sitte ausgeprägt hatte, ist hier als gute Münze in den Gebrauch der Wissenschaft übergegangen"; vergl. Dirlmeier a.a.O. 80; zur neuen Methodik in der NE vergl. W. Jäger, Aristoteles Berlin 1923, S. 242.

1. Die Real-begriffliche Ableitung

a) φίλησις

Der Wirkungsbereich der φίλησις ist sehr weit. Sie kann sich auch auf ἄψυχα beziehen: ἐπὶ μὲν τῇ τῶν ἄψυχων φιλήσει (1155 b 27), φίλησις οὐχ ἦττον πρὸς τὰ ἄψυχα (1157 b 29). Sie begründet daher noch keine φιλία. In Verbindung mit einer ἀντιφιλήσις wird sie jedoch zum Grundwert der φιλία: οὐ γὰρ ἔστιν ἀντιφιλήσις (1155 b 28). Sie umfasst als "liebende Zuneigung" alle Gemütskräfte der φιλία. Der Grad dieser Zuneigung hängt von der Beschaffenheit des Objektes ab. Aristoteles unterscheidet je nach dem erstrebten Gut im Objekt drei Arten der φίλησις. 1156 a 6: διαφέρει δὲ ταῦτα ἀλλήλων εἶδει· καὶ αἱ φιλήσεις ἄρα καὶ αἱ φιλίαι. Die τρία εἶδη bezeichnet 1155b 19: τοῦτο εἶναι ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ ἢ χρησίμου¹⁾

Erstrebt die φίλησις im Objekt ein ἀγαθόν, so erscheint sie wertbezogen, der Freund wird um seiner sittlichen Vorzüge willen geliebt. 1156b 8: τὰγαθὰ... ζούλονται ἀλλήλους. Richtet sich die φίλησις auf das ἡδύ, so liegt eine Du-Intention nur noch zum Teil vor, insofern die Zuneigung dem persönlich Angenehmen des Partners gilt; ²⁾ denn das

1) Vergl. die Dreiteilung bei Plato, Lys. 218 B.: τοῦ καλοῦ τε ἀγαθοῦ τε... τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν.

2) Zur positiven Wertung der Lustfreundschaft vergl. R. Eucken, Arist. Anschauung von Freundschaft und von Lebensgütern, Berlin 1884, S. 29.

ἡδύ allein, das nicht in Verbindung mit dem ἀγαθόν steht, kann nicht "an sich" sondern nur "für einen" ἡδύ sein; diese φίλησις zum ἡδύ ist also überwiegend ich-bezogen. Die χρήσιμον-φίλησις dagegen ist ausschliesslich ich-bezogen, ihre Intention steht in scharfem Kontrast zur ersten Wertung. ¹⁾ Diese Differenz, die sich aus der im Methodensatz geforderten Angleichung von Realwert und Ideenwert eines Begriffes naturgemäss ergibt, sucht Aristoteles durchwegs zu Gunsten des Ideenwertes zu mindern. Der Realwert soll auf den Normwert hin ausgerichtet werden. Als tragende Gefühlskraft der φιλία gleicht die φίλησις dem πᾶθος . 1157b 28: ἵσκειν δὲ μὲν φίλησις πᾶθει, als liebende Zuneigung erstrebt sie den Besitz des φιλητόν , seine Gegenwart. 1166b 32: ἀλλ' οὐδὲ φίλησις ἔστιν. οὐ γὰρ ἔχει διατάσσειν οὐδ' ὀρεῖσθαι . Da aber die φίλησις dem πᾶθος nur "gleicht", also nur ähnlich ist, ist sie selbst in ihrer grössten Intension mit dem ἔξως nicht gleichzusetzen; denn nur der ἔξως ist πᾶθος im Vollsinn: ἔξῳ = ὑπερβολὴ φιλίας (1171a 11), (vergl. Dirlmeier a.a.O. 66: "φιλία ist an sich ein Verhältnis ohne Leidenschaft.") ²⁾ Die φίλησις hat daher nur teil an der Kraft des πᾶθος , in ihr ist nämlich auch noch, wie die ἀγαθὸν-φίλησις zeigt, ein Werturteil wirksam. Somit ist klar, dass Aristoteles vorsätzlich - wohl in Auseinandersetzung mit der platonischen

1) Zur Rezeption dieser Gegensätze vergl. Eucken a.a.O. 12: "ein Zeichen der Weite und Unbefangenheit des Philosophen".

2) Vergl. Prodikos B 7: ἐπιθυμίαν μὲν διπλασιασθέντα ἔρωτα εἶναι, ἔρωτα δὲ διπλασιασθέντα μανίαν γίνεσθαι.

Freundschaftsidee - die *φιλῆς* gegenüber dem *ἔρως* abgrenzt. ¹⁾ Bereits die kritische Behandlung der entsprechenden Dialoge (*Lysis*, *Phädrus*, *Leges*) hat die platonische Freundschaftslehre gegenüber der aristotelischen als ziemlich mangelhaft erwiesen. Die Probleme werden zwar angeschnitten, aber offen gelassen (vergl. R. Eglinger a.a.O. 7).

Der Begriff der *φιλία* selbst ist gegenüber dem *ἔρως* nicht klar differenziert, (vergl. Dirlmeier, a.a.O. 57: *φιλία* - Verquickung mit Eros). Dem Begriff fehlt jeder Eigenwert, er bedeutet nur eine Stufe zu einem höheren Ziel hin. ²⁾

Schliesslich ist die Wertung des Begriffes in den einzelnen Dialogen verschieden. ³⁾ In dieser Auseinandersetzung mit dem platonischen *ἔρως* -Begriff formte sich nicht zuletzt die aristotelische *φιλία*. Zunächst lag es im rationalen Denken des Stagiriten, wie auch im *ἔρως* -negierenden Zeitgeist, dass Aristoteles im Gegensatz zu Plato kein Verhältnis zu diesem Begriff als Lebens- und Gefühlswert mehr hatte.

Vor dem wägenden Urteil konnte der *ἔρως* als primärer Träger der Gefühlskräfte der *φιλία* nicht mehr bestehen. Aristoteles beschränkt in Kenntnis der inneren Triebkräfte den Wirkungsbereich des *ἔρως* auf das *ἑξαγωγῆς-ἑξώμενος* Verhältnis.

1) Zu Platon steht somit Aristoteles nicht im Verhältnis einer Synthesis, wie R. Eglinger a.a.O. 8 meint, sondern einer Auseinandersetzung.

2) Vergl. B. Wittmann, *Die Ethik des Aristoteles* (Regensburg. 1920) 234: "die Freundschaft ein Durchgangsstadium".

3) Vergl. Dirlmeier, a.a.O. 65: Verdammungsurteil über den Eros: *Leg.* 836. B. Wittmann a.a.O. 236, "so im *Lysis* und *Gastmahl*, anders dagegen *Phädr.* 240 u. *leg.* VIII 837a. Es fehlt aber auch nicht an Stimmen positiver Kritik. vergl. A. Goldbacher, a.a.O. 138: "Alles verbindet sich zu einem harmonischen Ganzen".

Während sich der ἔρως -Begriff überhaupt nicht findet, erscheint das Agens ἔρᾱν auch nur dreimal, eben in Erwähnung dieses Verhältnisses. 1158 a 11: ὥστε οὐδὲ ἔρᾱν πολλῶν ἅμα. εἶκεν γὰρ ὑπερβολῇ. 1167 a 3: εἶκεν δὴ ἀρχὴ φιλίας εἶναι, ὥστε τοῦ ἔρᾱν ἢ διὰ τῆς ὀφείας ἡδονῇ. 1171 a 11: δῶστε οὐδὲ ἔρᾱν πλείονων ὑπερβολῇ γὰρ τις εἶναι βούλεται φιλίας.

Dem aristotelischen ἔρᾱν kommt diesen Beispielen zufolge nur die ursprüngliche Bedeutung der Geschlechter- bzw. Knabenliebe zu; es ist πάθος schlechthin, das die ἐπιθυμία zeichnet (1167 a 6.). Letztere wertet aber Aristoteles als die dem Nus widerstrebende Seelenkraft (1169 a 4). Auf das ἔρᾱν kann demnach der Logos nie einwirken; da aber die ἀγαθόν-Liebe ein Werturteil des Nus erfordert, kann das ἔρᾱν ob seines konträren Charakters niemals Gefühlswert dieses Verhältnisses sein. Wohl erreicht auch der platonische ἔρως als Erkenntnistrieb (Sym. 204 A) eine höchste Sublimierung. Gerade in dieser Wertung aber erscheint er zu vergeistigt, um als erlebnisstarker Gefühlswert einem realen Freundschaftsverhältnis zu genügen. Weil die Gefühlskraft im ἐραστῆς-ἐρώμενος Verhältnis über dies wertende Urteil dominiert, kann diese φιλία nicht vollkommen sein. 1157 a 8: ληγούσης δὲ τῆς ὥρας ἐνίοτε καὶ ἡ φιλία λήγει. 1159 b 15: ἐνταῦθα δ' ἂν τις εἴποι καὶ ἐραστὴν καὶ ἐρώμενον, καὶ καλὸν καὶ αἰσχροδόν. 1164 a 3: ἐν δὲ τῇ ἐγώμῃ ἐνίοτε μὲν ὁ ἐραστῆς ἐκκαλεῖ ὅτι ὑπερφιλῶν οὐκ ἔστι φιλῶν.... ὁ ἐρώμενος δὲ..... οὐδὲν ἐπιτελεῖ. Hier fehlt eine gewisse Äquivalenz der Gemüts- und Vernunftkräfte. Wertet somit Aristoteles die

φίλησις als den Gefühlswert der *φιλία*, so stellt sie jedoch durchaus keinen spezifisch arteigenen Wert dieses Verhältnisses dar. Die *φίλησις* umfasst alle Bereiche des Liebens von der selbstsüchtigen Ich-Liebe bis zur sittlichen Tugendliebe. ¹⁾ Wegen ihrer zu weiten Amplitude, die die konträre Ich- und Du-Intention in sich schliesst, kann daher die *φίλησις* allein noch keine *φιλία* bewirken. ²⁾

b) φιλότης

Der *φίλησις* als Funktionswert der *φιλία* steht die *φιλότης* als Seinswert ausgleichend gegenüber. Diese Bedeutung kommt der *φιλότης* schon von der Tradition her zu; sie ist nämlich wie erwähnt, die Vorläuferin des *φιλία* Begriffes. ³⁾ Die nur dreimalige, ausschliesslich gnomische Verwendung des Begriffes bei Aristoteles weist deutlich auf die Ablösung durch den neuen Wert *φιλία*. a) 1157 b 36: λέγεται γὰρ φιλότης ἡ ἰσότης. b) 1159 b 2: ἡ δ' ἰσότης καὶ ὁμοιότης φιλότης. c) 1168 b 8: "ἰσότης φιλότης". Die Parataxe mit der *ἰσότης*, die sich auf gleichartige und gleichbleibende Eigenschaften

- 1) Vergl. E. Schächer, Studien zu den Ethiken des corp. Arist. II Padb. 1940 S. 50. Für die *φίλησις* ist das Entscheidende das ἀντὶ ἀγαθόν....: Aspas. corp. in Eth.N. 163,5.
- 2) Vergl. dagegen Plato: Die Begriffe ἔξως-*φιλία* erscheinen gleichbedeutend neben einander: Lys. 221 E. 222 A.
- 3) *φιλία* erscheint nach Dirlmeier a.a.O. 32 bei Homer, Hesiod den Lyrikern, Aischylos, Sophokles überhaupt nicht. Vergl. die *φιλότης-νεῖκος*-Lehre des Empedokles; *φιλότης* bei Theog. 860, 1091, Aisch. Pr. 123, 191, Ag. 798. Sophokl. Ph. 112. Nach Plutarch erscheint *φιλία* bereits gleichbedeutend mit *φιλότης* bei Empedokles, Plut. de Is. et Os; 48, 370. Möglicherweise hat aber Plutarch selbst, die *φιλότης* interpretierend, *φιλία* hinzugefügt. Wirklich eingeführt begegnet *φιλία* erst bei Herodot.

bezieht, bezeugt, dass die *φιλία* ursprünglich wesentlich als Zustands- und Seinswert erfasst wurde, wie es eben den naturgesetzten und damit andauernden familiären Bindungen entsprach. Als mit der Lösung aus diesem natürlichen und unproblematischen Bereich die Freundschaftsprobleme über Rechte und Pflichten und die Reflexionen darüber - etwa seit Theognis - entstanden, bahnte sich eine mehr funktionell-dynamische Wertung des Verhältnisses an. Aristoteles lässt jedoch den Begriff nicht fallen, sondern führt ihn als etwas geschichtlich Gewachsenes, als Seinswert der *φιλία* in die Erörterung ein. Aristoteles kann dieser Seinswertung, in der auch ein gewisser Anschluss an die platonische Idee zu sehen ist, nicht entbehren, wenn die *φιλία* Trägerin sittlicher Eigenschaften sein soll, die unabhängig von den einzelnen Handlungen existent sind: Die *φιλία* ist demnach auch gegeben, wenn das freundschaftliche Tun *φιλεῖν - φίλῃς* fehlt.

1157 b 10: οἱ γὰρ τόποι οὐ διαλύουσι τὴν φιλίαν ἀπλῶς, ἀλλὰ τὴν ἐνέργειαν. Die essentielle Wertung steht demnach neben der funktionellen, wenngleich letzterer der aristotelischen Denkart entsprechend die grössere Bedeutung zukommt. Zugleich entscheidet sich Aristoteles mit der *φιλότης* -Einführung zumindest in der *φιλία* - Begriffsbildung für die *ὁμοιον* - These. ¹⁾ Für die Wirklichkeit lässt er aber beide Freundschaftsarten der *ὁμοιότης* und *ἀνομοιότης* gelten.

1162 b 2: τοὺς ἴσους μὲν κατ' ἰσότητα δεῖ τῷ φιλεῖν...
...τοὺς δ' ἀνίσους τῷ ἀνάλῳ καὶ ταῖς ὑπερβολαῖς ἀποδοῦναι.

1) Vergl. die antilogische Behandlung in Platons Lysis.
Zur *ἰσότης - φιλότης* - Wertung vergl. Fr. Hauck. Die Freundschaft bei den Griechen und im Neuen Test. Leipz., 1928, 213.

In realen Verhältnissen sind nämlich nicht immer ausgeglichene, gleichartige Positionen gegeben. Die Begriffs-idee dagegen verlangt den Idealfall der Gleichheit, ἰσότης ; sie bildet nämlich eine gewisse Norm für die einzelnen Arten, von ihr aus lässt sich erst das ἀνάλογον in ὑπεροχή -Verhältnissen fordern und rechtfertigen.

Stellen die φίλησις als Funktionswert und die φιλότης als Seinswert der φιλία komplexe Grundverhalte dar, so gliedert sie Aristoteles in den φιλικά in die einzelnen konkreten Verhaltensweisen auf.¹⁾ Somit stellt das φιλικόν einen Doppelwert dar: Es resultiert gleichermassen aus der φιλότης, dem freundschaftlichen Grundverhalten, und aus der φίλησις, dem freundschaftlichen Wirken (Belegstellen: a) 1157 b 14; vergl. dazu Xenoph. Mem. 2, 6, 21: φύσει . . . τὰ φιλικά. 1167 a 22. Das Alter entbehrt des φιλικόν als Grundgestalt. 1167 a 22: ὁμόνοια = Zustand. 1162 a 15: Verwandtschaftsverhältnis. 1166 b 25. 29: φιλικῶς διακεῖσθαι = Zustand. 1166 b 31: εὐνοια = Zustand. b) 1158 a 4: persönlicher Verkehr, ebenso 1158 a 10: συνημερεύειν. 1168 b 28; 1156 b 30: τὰ φιλικὰ ποιεῖν. 1168 a 21, 1171 a 2: wieder συζῆν. 1157 b 10: ἐνεργεῖν φιλικῶς). Im einzelnen fallen jedoch diese beiden Verhaltensweisen nicht auseinander, sondern bilden die synthetische Basis wahrer Freundschaft, die allerdings eine höchstmögliche Anzahl dieser φιλικά - Accidenzien, als welche sie sich im Einzelfall (εὐνοια-ὁμόνοια) darstellen, in sich schliesst. Je nach dem quantitativen Vorhandensein der

1) Zur etymologischen Klärung vergl. die lateinischen -ic u. deutschen -ig, -lich - Suffixe: (amicus "freundschaftlich").

φιλικά bestimmt sich die Relation und damit der Wert der verschiedenen φιλίαι, wie sie die Wirklichkeit kennt, zum Normwert der τελεία φιλία. Durch die Einführung dieses φιλικόν erhält somit Aristoteles die Basis für eine Phänomenologie der realen φιλίαι, indem er sie in den verschiedenen φιλικά darstellt, andererseits aber die Möglichkeit zur synkritischen Wertung mit dem begrifflichen Höchstwert, eben unter dem Kriterium der gegebenen bzw. fehlenden φιλικά.

c) τὸ φιλητόν

Das φιλητόν erhebt Aristoteles zum Kernbegriff der φιλία-Definition. In Klärung des εἶδος - Problems (1155 b 9-13 πότερον ἐν εἶδος... ἢ πλείω) unterscheidet er drei Arten des φιλητόν. 1155 b 19: τοῦτο δ' εἶναι ἀγαθὸν ἢ ἡδὺ ἢ χρεῖσιμον ¹⁾ Infolge der accidentiellen Eigenschaft, φιλητόν zu sein, treten diese an sich eigenwertigen Begriffe in den φιλία-Bereich, wobei jene φιλία am vorzüglichsten ist, deren φιλητόν mit der Begriffs-idee in innerer, wesensverwandter Harmonie steht.

Das ἀγαθόν - φιλητόν

Den Eigenwert legt 1096 a 23 fest. Dieser zeigt jedoch eine Besonderheit darin, dass er auch als Eigenschaft erscheinen

1) Vergl. zum Traditionsanschluss dieser Trias. ἀγαθόν : Plat. Lys. 214 D; Xen. Mem. 2, 4, 1. ἡδύ : Affektgemeinschaft: συνήδεσθαι. χρεῖσιμον: Herod. 5, 24.

kann, also accidenzfähig ist, ja gerade als Accidens wiederum einen neuen Seinswert schafft. Das ἀγαθόν kann in der Kategorie der Qualität ausgesagt werden und bewirkt dadurch die

ἀρετή . 1096 a 19: τὸ δὲ ἀγαθὸν λέγεται... ἐν τῷ ποιῶ.
25: καὶ ἐν τῷ ποιῶ αἱ ἀρεταί. Dieses ἀγαθόν-Accidens vermag der Oberbegriff jedoch nur bei einer Wert- und Wesensentsprechung aufzunehmen. Aristoteles kann demnach bei der begrifflichen Ableitung nicht vom Realwert der φιλία ausgehen, sondern muss den Ideenwert des Begriffes, wie er in der Vorstellung gegeben ist, zugrunde legen; denn die bisherigen realen und begrifflichen Grundwerte der φιλία - φίλῃς, φιλότης, φιλικόν - sind mit dem ἀγαθόν keineswegs artgleich. Nur der Ideewert gibt die Basis für die Rezeption des ἀγαθόν als ἀρετή der φιλία .¹⁾ Die wahre φιλία fordert nämlich durchwegs auch sittliche Entscheidungen, die nur aus dem Bewusstsein eines sittlichen Normwertes zu treffen sind. Das reale Erleben darf daher keine konträr-sittlichen Qualitäten in sich schliessen, wenn es nach der Vervollkommenung der φιλία strebt.

Eine weitere die φιλία fördernde Eigenschaft des φιλητόν-ἀγαθόν liegt darin, dass es auch die beiden übrigen φιλητά umfasst. Es erscheint nämlich in der Kategorie der Relation als χρήσιμον . 1096 a 26: καὶ ἐν τῷ πρὸς τι τὸ χρήσιμον und in der Kategorie des Ortes als ἡδύ . 27: καὶ ἐν τόπῳ δάκναι

1) Vergl. Zur normativen Typenbildung in der Nik. Eth.:

W. Jäger, Aristoteles, Berlin 1923, S. 254: "Diese Idealtypen sind erfahrungsimmanent, doch normativ, nicht bloss beschreibende Durchschnittsvorstellungen, die von der Erfahrungswirklichkeit abgezogen sind."

Aus dieser dreifachen Wertung ergibt sich die zweite eigentlich kritische φιλητόν -Definition. 1155 b 20: ὥστε φιλητὰ ἂν εἴη τὰγαθόν τε καὶ τὸ ἡδύ ὡς τέλος .

Der für die begriffliche Ableitung erforderliche ἀγαθόν -Begriff wird dabei klar von dem populären geschieden. 1155 b 21: πότερον οὖν τὰγαθὸν φιλοῦσιν ἢ τὸ αὐτοῦ ἀγαθόν;...
...δοκεῖ δὲ τὸ αὐτῷ ἀγαθὸν φιλεῖν ἕκαστος .

Das vom τὸ αὐτῷ ἀγαθόν zu unterscheidende ἀπλῶς τὸ ἀγαθόν (1155 b 24) kann aber nur den Kategorien entstammen, die ihm einen eigenen Seinswert verleihen, wie die Seins-kategorie (1096 a 24), die Qualitäts-: ἀρετή und Quantitäts-kategorie: μέτρον . Wird aber das ἀγαθόν in der Relation (χρήσιμον) oder Ortskategorie (δίαίτια) ausgesagt, so fehlt ihm der Eigenwert, es ist nur äusseres, nicht kernformendes Accidens eines Oberbegriffes, es liegt ein τὸ ἑαυτῷ ἀγαθόν vor. So kann nur das ἀπλῶς τὸ ἀγαθόν wegen seiner höheren Wertigkeit das dem φιλία - Normwert entsprechende φιλητόν sein (1155 b 24). Das τὸ ἑαυτῷ dagegen ist wegen seines reinen Accidenscharakters nur ein φιλητόν φαινόμενον (1155 b 26). So festigt nur das ἀπλῶς τὸ ἀγαθόν, weil selbst Seinswert, den Eigenwert der φιλία , den die begriffliche Darstellung zum Ziel hat.

Das ἡδύ-φιλητόν

In der Kategorie des Ortes erscheint das ἡδύ als wesensbestimmendes Accidens des ἀγαθόν. 1096 a 27: καὶ ἐν τόπῳ δίαίτια .

δίαίτια ist hier als allgemein angenehmen Befinden zu interpretieren, das als gemütsbedingte Reflexion aus einer

angenehm empfundenen Lage sich ergibt. Diese Derivation des

ἡδύ aus dem ἀγαθόν ermöglicht die entsprechende Wertung als ἀπλῶς τὸ ἡδύ. 1155 b 23: ὁμοίως δὲ καὶ περὶ τὸ ἡδύ.

Als Accidens hat aber das ἀπλῶς τὸ ἡδύ keinen Eigenwert.¹⁾

Die häufige Parataxe: ἀγαθόν-ἡδύ bringt dieses Abhängigkeitsverhältnis deutlich zum Ausdruck. 1156 b 15: καὶ γὰρ ἀπλῶς

οἱ ἀγαθοὶ ἡδέεις καὶ ἀλλήλοις. 1156 b 22: τὸ τε ἀπλῶς

ἀγαθὸν καὶ ἡδύ ἀπλῶς ἐστίν. 1157 a 33: καὶ γὰρ τὸ ἡδύ ἀγαθὸν

τοῖς φιληδέειν. 1157 b 28: ἀγαθὸς τῷ ἀγαθῷ δὲ ἄμφοι ταῦτα.

1169 b 31: τοῦ δ' ἀγαθοῦ ἡ ἐνέργεια σπουδαία καὶ ἡδέτα καθ' αὐτήν. 35: αἱ τῶν σπουδαίων δὲ πράξεις φίλων ὄντων ἡδέται τοῖς ἀγαθοῖς (ἄμφοι... ἔχουσιν τὰ τῇ φύσει ἡδέα).

1170 a 14: τὸ γὰρ τῇ φύσει ἀγαθὸν εἴηται ὅτι τῷ σπουδαίῳ

ἀγαθὸν καὶ ἡδύ ἐστίν καθ' αὐτό. 19: τὸ δὲ ζῆν τῶν καθ'

αὐτὸ ἀγαθῶν καὶ ἡδέων. 21: τὸ δὲ τῇ φύσει ἀγαθὸν καὶ τῷ ἐπιεικεῖ· διόπερ ἐοικεν παῖσιν ἡδύ εἶναι.

1170 b 2: τὸ δ' ἀγαθὸν ὑπάρχον ἐν ἑαυτῷ αἰσθάνεσθαι ἡδύ.

1170 b 15. Das ἀπλῶς τὸ ἡδύ=τὸ φύσει ἡδύ ist demnach immer seiner Substanz nach ein ἀγαθόν, es begleitet als angenehme

Empfindung das ἀγαθόν. Nur in dieser Verbindung ist das

ἡδύ als wirkliches φιλητόν zu werten und für die wissenschaftliche Definition verwendbar, da es nämlich an dem

Eigenwert des ἀγαθόν teilhat, (im ἡδύ wird das ἀγαθόν gefühlsmässig erfasst) entspricht es der einen φιλητόν -

Forderung. So fasst Aristoteles echt griechisch das ἀγαθόν:

1) W. Jäger a.a.O. 255: Von Platon stammt ferner die Unterscheidung des ἀγαθόν und ἡδύ und der Satz, dass das ἀγαθὸν ἀπλῶς und ἡδύ ἀπλῶς ein und dasselbe sind.

ἦν (Das Leben ist ein ἀγαθόν) nicht nur funktionell, sondern auch emotional und bezeichnet diese Empfindung als ἡδύ (1170 b 1). Diese αἰσθησις erscheint in keinerlei Abhängigkeit, sie ist an sich existent, wie eben das Gefühl ein Seinswert ist. Das ἀγαθόν wird hier vom anderen Seelenteil erfasst, es wird empfunden.

Das ἡδύ als ἀπλῶς τὸ ἡδύ ist aber auch zur Koordination mit dem φιλία -Begriff geeignet. Der Grieche erfasst die φιλία in ihrer Annehmlichkeit; er empfindet sie vor allem im gesellschaftlichen Verkehr. δυνάμειν ist das ἡδύ der φιλία 1170 b 9: ἡ δὲ τοιαύτη αἰσθησις ἡδέϊα καθ' ἑαυτήν· συναισθανέσθαι ἄρα δεῖ καὶ τοῦ φίλου ὅτι ἔστιν, τοῦτο δὲ γίνουτ' ἐν ἑν τῷ ὄντι καὶ κοινωνεῖν λόγων. Aristoteles führt demnach mit Recht das ἡδύ als ἀπλῶς τὸ ἡδύ als zweites φιλητόν in die Definition ein. Diesem ἡδύ kontrastiert er das ἡδύ der populären Denkart als ἡδύ τινα (1155 b 23). Wir werden zu prüfen haben, wieweit dieses ἡδύ φιλία-begründend sein kann. Dieses ἡδύ, getrennt vom ἀγαθόν, ist offenbar nur in einer Relation gegeben, die sich als Ich-Bezogenheit erweist. Erstrebt wird das ἡδύ als Befriedigung für das Gemüt. Das Streben nach dem ἡδύ geht also nur aus einem Begehren hervor, aus dem begehrenden Seelenteil des Ich. Das Du wird nicht um seiner selbstwillen erstrebt, sondern um des eigenen Ich willen, dem es ein ἡδύ bereitet. Das ἡδύ τινα erfüllt somit zwei grundsätzliche Freundschaftsforderungen nicht. Es gewährleistet als φιλητόν nicht die Wesenheit und die Eigenwertigkeit des φιλία -Begriffes.

Das χρήσιμον

Wie das ἡδύ so steht auch das χρήσιμον in einem inneren Verhältnis zum ἀγαθόν. Das ἀγαθόν erscheint in der Kategorie der Relation als χρήσιμον. 1096 a 26: καὶ ἐν τῷ πρὸς τὸ χρήσιμον. Die Wertung als Relation besagt bereits, dass dem χρήσιμον kein Eigenwert eignet. Es kann nur in einer "Beziehung zu etwas" ausgesagt werden (vergl. 1096 a 7). χρήσιμον γὰρ καὶ ἄλλου χάριν. Weil weder als Subjekt noch als Objekt gegeben, kann es um seiner selbst willen nie erstrebt werden; ja es fungiert nicht einmal als Accidens; denn es gehört zu keinem Ding wesenhaft, dass es ein χρήσιμον ist. Folglich ist es nur ein Kontingens, das den Dingen zufällig auf Grund von Beziehungen zukommt.¹⁾ So tritt es zum ἀγαθόν, wenn dieses in der Relation erscheint. Liegt das Ich als Beziehungswert zu Grunde, so ist das erstrebte ἀγαθόν in dieser Relation als: τὸ ὄν αὐτῷ ἀγαθόν (1155 b 1) zu interpretieren, d.h. das τὸ ὄν αὐτῷ ἀγαθόν ist zugleich ein χρήσιμον; erstrebt wird aber dabei vom Ich nicht das χρήσιμον, sondern das ἀγαθόν. Geht die Intention des Ich aber unmittelbar auf das χρήσιμον, das es nur durch Eingehen einer Beziehung erreichen kann, so liegt nur ein ἐαυτῷ ἀγαθόν vor, das nur φαινόμενον ἀγαθόν ist (1155 b 26). Dieses χρήσιμον steht nicht mehr in Verbindung mit dem τὸ ὄν ἀγαθόν, sondern hat seinen Beziehungsgrund im begehren

1) Dirlmeier a.a.O. 75: "Der Fortschritt der NE besteht darin, dass das χρήσιμον als Bestandteil der φιλία zwar be- lassen..... aber zum Accidens herabgedrückt wird. Das geschieht durch die Einführung des συνβέληκός -Begriffes

den oder erwägenden Ich. Wohl empfindet die Masse das

χρήσιμον als ταυτῷ ἀγαθόν, d.h. in ihrem Denken ist die innere Beziehung: ἀγαθόν-χρήσιμον gegeben. 1155 b 23:

ὅραται δὲ τὸ αὐτῷ ἀγαθὸν φιλεῖν ἑκαστός.

25 φιλεῖ δὲ ἑκαστός οὐ τὸ ὄν αὐτῷ ἀγαθὸν ἀλλὰ τὸ φαινόμενον.

Das φαινόμενον besagt, dass im Urteil der Masse die Begriffe nicht wesentlich erfasst sind, sondern das Denken befangen ist.

Utilitätserwägungen beziehen alles und jedes auf das Ich.

Im Hinblick auf ein Wertdenken ist daher die Masse φαῦλος:

1168 b 22: ἀπὸ τοῦ πολλοῦ φαύλου ὄντος,

1166 b 2: καὶ τοῖς πολλοῖς ὑπάρχειν, καὶ πᾶσι οὖτοι φαύλοι.

Da somit das χρήσιμον ausschliesslich ich-bezogen ist, zudem keinen Eigenwert darstellt, hat es Aristoteles aus der zweiten kritischen Definition gestrichen; es genügt den Anforderungen einer kritischen Betrachtung nicht. Wenn er es in der ersten Definition dennoch einführt, so nur, um dem Realwert der φιλία gerecht zu werden.

d) Die A g e n z i e n

Eine differenzierte Verwendung der hier einschlägigen Agenzien φιλεῖν, ὁρίζεσθαι, ἀγαπᾶν kennt Aristoteles nicht. Nur das ἰσχεῖν erfährt, wie bereits erwähnt, eine Eigenwertung; seine Verwendung als Agens wird auf die ἐξ αὐτοῦ-ἑῷ ὕμνος-Verhältnisse beschränkt. Diese Unterscheidung entspricht dem

ἑῷ-φίλησις Verhältnis. Die φίλησις ist somit Gattungs- und Oberbegriff zu: φιλεῖν, ἀγαπᾶν, ὁρίζεσθαι. Die variable Verwendung zeigt besonders deutlich Abschnitt 1167 b 32 - 1168 a 7.

Wie bei der φίλησις, so differenziert Aristoteles die Inten-

tionen nach den verschiedenen *φιλητά* (Tugendliebe - Lustliebe - Selbstliebe) nicht durch entsprechende Agenzien. Der Grund liegt wie bei der *φίλησις* -Wertung in dem geistigen Vermögen des Griechen, Ethisches und Aesthetisches als Kontinuum zu erfassen. Zum anderen zeigt Aristoteles im Bereich des Ethischen in Kenntnis des Überschneidens eben dieser Einzelbereiche eine Scheu vor scharfer begrifflicher Profilierung und Trennung. Das Wahrheitskriterium eines ethischen Begriffes liegt in der Verbindung von Idee und Wirklichkeit, von Ideewert und Realwert. 1179 a 16: *συμφωνεῖν δὲ τοῖς λόγοις εἰκάσιν αἱ τῶν σοφῶν δόξαι. πιστεῖν μὲν οὖν καὶ τὰ τοιαῦτα ἔχει τινα, τὸ δ' ἀληθὲς ἐν τοῖς πρακτοῖς, ἐκ τῶν ἔργων καὶ τοῦ βίου κρινεται· ἐν τούτοις γὰρ τὸ κύριον.* (Siehe Methodensatz). Die ethischen Fragen und Probleme entstehen aus dem Leben und der Wirklichkeit. Die ethischen Postulate haben diese Wirklichkeit zu berücksichtigen, sollen sie nicht leeres Gerede sein. 1179 a 20: *σκοπεῖν δὲ τὰ προσημεία χρὴ ἐπὶ τὰ ἔργα καὶ τὸν βίον ἐπιφέροντας, καὶ συναδόντων μὲν τοῖς ἔργοις ἀποδεκτέον, διαφωνούντων δὲ λόγους ὑποληπτέον.* Innerhalb des *φιλία* -Bereiches stellen nun die *φίλησις*, sowie ihre Agenzien primär den Realwert dar und bieten die reale Basis zur Koordination der Wirklichkeit mit der Idee. Als Realwert, im Leben gelebt und aus der Wirklichkeit genommen, kann Aristoteles die *φίλησις* sowie ihre Agenzien nicht begrifflich differenzieren. Das Vitale ist nicht durch einen einfachen Begriff eindeutig zu erfassen und festzulegen, es ist in einem gewissen, in sich gleichartigen Bereich nichtdeterminiert und frei. Vier Komponenten formen demnach den aristotelischen *φιλία* -Begriff: *φίλησις*, *φιλότης*, *φιλικόν* - *φιλητόν*, Agenzien. Der Erlebniswirklichkeit ent-

nommen, bilden sie die reale Basis der Begriffsformung. Indem Aristoteles diese Teilwerte herausarbeitet, sucht er den weitgespannten Lebenskomplex der *φιλία* in den Griff zu bekommen, um ihm in einem weiteren Schritt zur geistigen Überhöhung und Sublimierung sein Gedankenschema aufprägen zu können.

2. Der Ideenwert des Begriffes

Wir legten dar, dass Aristoteles in einer allerdings nicht gesonderten, sondern integrierten realbegrifflichen Darstellung die *φιλία* als die Summe erlebniswirklicher Teilkräfte erfasst. Eine Zielstrebigkeit dieser Vital-Kräfte lässt sich jedoch nur erreichen, wenn sie im Bewusstsein und in Kenntnis des absoluten, objektiven Begriffsgehaltes sich entfalten, der frei von aller Verzerrung durch das wirkliche Erleben als Ideenwert in der Vernunft und durch sie vorgegeben ist. ¹⁾ Im Gegensatz zu Platon gibt allerdings Aristoteles keinen Aufschluss, woner diese ideellen Begriffsinhalte der Vernunft und damit ihr verbindlicher Normcharakter stammen. ²⁾

Die erste, zugleich wichtigste Ideenwertung des *φιλία* -Begriffes erscheint 1155 a 3: *ἔστι γὰς ἁρετὴ τις ἥ αὐτὴ ἁρετῆς*.

1) Zur arist. Begriffsformung aus Real- und Ideenwert vergl. W. Jäger: Der Grossgesinnte, a.a.O. 103/4. "Es ist für Aristoteles die Aufgabe die fluktuierende Substanz der menschlichen Werturteile und Traditionen begrifflich zu erfassen Es gilt die vollkommene Objektivität dieser geistigen Gehalte zu erfassen."

2) Vergl. H. Mayer, Platon u. die arist. Ethik, 5 (München 1919). "Bei Aristoteles fehlt die Verbindung der Ethik mit seinem obersten Weltprinzip, mit der Gottheit."

Mit dieser ἀρετή-Wertung führt Aristoteles die φιλία in die ethische Abhandlung ein und rechtfertigt ihren Rang in der Reihe sittlicher Werte. Diese Beurteilung ist bereits vorbereitet, erscheint also nicht unvermittelt. 1108 a 26: περὶ δὲ τὸ λοιπὸν ἥδὴ τὸ ἐν τῷ βίῳ ὃ μὲν ὥς δεῖ ἡδύς ὢν φίλος καὶ ἡ μεσότης φιλία. Den φίλος prägt das richtige Verhalten im Bezug auf das ἥδύ, das Aristoteles als einen Wert des zwischenmenschlichen Begegnens anerkennt und in seiner temperierten, ausgeglichenen Art als μεσότης wertet, als Mitte zwischen den Extremen: κόλαξ und δύσκολος (1108 a 28). Die μεσότης aber ist als Bemühen zwischen zwei extremen Neigungen die rechte Mitte zu halten eine ἀρετή (1106 a 26-31). Umgekehrt definiert Aristoteles die ἀρετή als μεσότης bzw. als ἀκρότης. 1107 a 6: κατὰ τὸν λόγον μεσότης..κατὰ δὲ τὸ ἀριστόν.... ἀκρότης. Die μεσότης setzt die Kenntnis des richtigen Begriffes, d.h. des Wesens: οὐσία voraus. Das μέτρον resultiert daher aus einem Vernunftsakt (1138 b 19). Die ἀκρότης aber soll die μέτρον -Erkenntnis durch die Tat zur Vollendung führen. Erkenntnis und Leistung, Idee und Funktion bestimmen als korrelative Grundwerte den aristotelischen ἀρετή -Begriff. Aus der wiederholten Leistung formt sich die permanente-habituelle Fähigkeit des sittlichen Handelns, wie es die treffende Charakteristik des φρόνιμος darlegt (1166 b 21). Als ἔξυς ist die ἀρετή eine wesenseigene Haltung der menschlichen Psyche (1106 a 11), befähigt, jederzeit, in jeder Lage das vom λόγος erkannte μέτρον in die Tat umzusetzen. Um eine harmonische Fusion von Idee und

Funktion zu erreichen, fordert Aristoteles die Übereinstimmung von λόγος und πράξις (1107 a 28), wobei allerdings unter dem Kriterium der Wahrheit eine Angleichung des Logos an die πράξις zu erfolgen hat: Die aristotelische ἀρετή ist somit vorwiegend dynamisch - funktionell. In den Einzelfällen des Erlebens ist bisweilen überhaupt nur durch ein Lavieren zwischen zwei Extremen das μέτρον zu treffen (1109 a 24, 1109 a 35), das oft weniger durch den Logos als durch die Umstände bestimmt wird, 1104 a 8: *δεῖ... τοὺς πράττοντας τὰ πρὸς τὸν καιρὸν σκοπεῖν*. Das Handeln nämlich hat wohl in den Allgemeinbegriffen eine Norm; diese ist jedoch nach den gegebenen Verhältnissen zu interpretieren (1104 a 1). Andererseits ist aber diese ἀρετή durchaus nicht als reine Funktion zu werten, die allein schon durch ein entsprechendes Tun gegeben ist. Die Handlung ist nur sittlich, wenn sie einer ἐξῆς προαιρετικῇ (1107 a 1) entspringt (1105 b 7). So fordert bereits Demokrit die Lauterkeit und Reinheit in Tat und Gesinnung zur Erlangung der Ataraxia. Durch diese Fusion von Ideenwert und Realwert hat Aristoteles in den ἀρετή -Begriff das Prinzip der Individuation gelegt und die bisher absolute Wertung durch eine lavierende ersetzt. Der Begriff verliert dadurch wohl an Prägnanz, denn die Berücksichtigung der Umstände führt zu einer variablen Interpretation in der Anwendung, 1109 b 20: *ὁ δὲ μίχσι τίνας καὶ ἐπὶ πόσον γεντὸς οὐ ξέδιον τῷ λόγῳ ἰσχυρίζεσθαι*. Er gewinnt aber gerade dadurch an Wirklichkeitsgehalt zugunsten des Ethischen, das ja in und aus der

Wirklichkeit erwächst. ¹⁾ Nach dieser Klärung der aristotelischen ἀρετή ermöglicht sich eine Wertung des ersten φιλία -Passus 1108 a 26: Die φιλία als richtiges, das μέγον treffendes Verhalten im zwischenmenschlichen Verkehr ist als μεσότης eine ἀρετή ; damit wäre eine erste definitive Wertung des φιλία -Begriffes gegeben, wenn nicht ein Erläuterungspassus diese Stelle problematisch erscheinen liesse: 1126 b 11 - 25. In Frage steht wiederum das richtige Verhalten von Mensch zu Mensch, das als μέγον ἐπαινετόν ist (18). Nun erklärt aber Aristoteles, dass sich für diese μεσότης keine Bezeichnung findet, dass sie der φιλία nur gleicht. 19: ὄνομα δὲ οὐκ ἀποδέσεται αὐτῇ τι, ἔδεικεν δὲ μάλιστα φιλία. Die Ähnlichkeit ergibt sich aus der gleichen ἔξις 20: τοιοῦτος γὰρ ἐστὶν ὁ κατὰ τὴν ὁμίον ἔξιν ὅσον βουλόμεντα λέγειν τὸν ἐπικειτῇ φίλον.

Den Unterschied bedingt das Fehlen der φίλησις (πάθος -εἰσέγγειν) ²⁾ in dieser μεσότης 22: διαφέρει δὲ τῆς φιλίας, ὅτι ἄνευ πάθους ἐστὶν καὶ τοῦ εἰσέγγειν ὅς ἐμιλεῖ. das εἰσέγγειν ist nämlich

1) Vergl. G. Kafka, Aristoteles (München, 1922) 113: Verknüpfung der deduktiven mit der induktiven Methode. "Es gilt zu den letzten moralischen Prinzipien aufzusteigen..... aus diesen gemeinverbindliche Vorschriften für das Verhalten im Einzelfall abzuleiten."

2) Die Einführung des πάθος in den φιλία Problemkreis ist hier zunächst methodisch zu verstehen als variatio zu der üblichen Parataxe: φιλία - φίλησις. Zugleich macht aber πάθος als Extremwert des Empfindens den Unterschied gefühlsgetragener Freundschaft zur an sich leidenschaftslosen Freundschaft deutlich, wobei aber doch wieder die Intention in Richtung auf πάθος fehlt. Es ist dabei grundsätzlich zu beachten, dass nicht jeder Ausdruck für die Begriffsfindung definitiv auswertbar ist, vielmehr liegen bisweilen Stilgesichtspunkte bei der Wahl der Worte vor, wie eben hier die der variatio und Antithesis.

nur wenigen Bekannten gegenüber möglich, diese *μεσότης* aber kennt keine Beschränkung hinsichtlich der Personenzahl 25: ὁμοίως γάρ πρὸς ἁγνῶτας καὶ γυναικίους καὶ σουνήθεις... .. αὐτὸ ποιήσει. Für die erste Wertung der *μεσότης* als *φιλία* lässt sich zunächst ein äusserer Grund anführen. Aristoteles ist in dem bezeichneten Abschnitt bemüht, gewisse begrifflich noch nicht erfasste sittliche Verhaltensweisen durch klare Begriffe zunächst einmal darzustellen und zu präzisieren. 1108 a 16: ἔστι μὲν οὖν καὶ τούτων τὰ πλείω ἐκόνυμμα, πειρατέον δ', ὥσπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων, αὐτοὺς ὀνομα- τοποιεῖν σαφηνείας ἕνεκα. Diese vorerst gewonnene Begriffs- form wird im Erläuterungspassus erst inhaltlich kritisch analysiert, woraus sich die erwähnte Differenz ergibt. Das Kriterium bilden die *ἔξεις*. Die erwähnte Gleichheit ist nämlich nicht absolut. Wohl involviert die *ἔξις* der *φιλία* jene der *μεσότης*: das richtige Verhalten als *μεσότης* gegen- über dem ἡδύ ist gerade in der *φιλία* gefordert, umge- kehrt umfasst aber die *μεσότης* nicht voll entsprechend die *ἔξις* der *φιλία*, denn die Impulse zum Handeln entspringen bei der *ἔξις-φιλία* neben dem *μεσότης*-Urteil einem πάνθος (Zuneigung), das dem Liebenswerten im Partner gilt (dem ἀγαθόν des ἐπικυῆς φίλος). Diese *ἔξις* ist also vor- zugsnehmlich durch das Handeln bestimmt, jene der *μεσότης* dagegen besagt mehr ein Verhalten. Dieser der *φιλία* verwandte Begriff ist demnach mit "Freundlichkeit" zu interpretieren. Es ist ein Grundwert der *φιλία* zugleich aber auch ein Eigen- wert, da er auch ausserhalb des *φιλία*-Bereiches existent ist.

Die Klärung dieses *φιλία* -Passus, sowie der aristotelischen *ἀρετή* erschien notwendig für die Wertung der *φιλία*-ἀρετή These. Diese ist offenbar zweigliedrig. 1155 a 3: a) ἔστι γὰρ ἀρετή τις b) ἢ μετ' ἀρετῆς .¹⁾ Mit welchem Recht kann aber Aristoteles die *φιλία* noch als ἀρετή bezeichnen, - daran nimmt die Kritik Anstoss - wenn dem vorausgehenden *φιλία* -Passus nicht der Begriff: Freundschaft, sondern Freundlichkeit als Eigenwert zugrunde liegt? Wohl dienen diese beiden Stellen der Einführung einer μεσότης, die das richtige Verhalten im zwischenmenschlichen Verkehr bedeutet. Zugleich enthält aber der Erläuterungspassus 1126 b 11-25 die erste grundlegende *φιλία* -Definition in den drei Gliedern: μέση ἔξυς - ἐπαικῆς φίλος - τὸ σπέρχειν, πάθος. Das πάθος, das sich nur am φιλητόν - ἀγαθόν des Partners entzünden kann, führt die μέση ἔξυς, die ihrerseits wieder auf ein ἀγαθόν im Liebenden weist, zur Aktivität, zur höchstmöglichen Leistung dem Partner gegenüber. Die ἔξυς wird somit durch die ἀκρότης ergänzt, damit ist in diesem Verhältnis, in dem sich ἔξυς und ἐνέργεια gegenseitig entsprechen, die ἀρετή in ihrer vollen Wertung als μεσότης und ἀκρότης (1107 a 5-7) gegeben. Die *φιλία* ist demnach in zweifacher Hinsicht ein ἀγαθόν und damit eine ἀρετή:

1) H. Mayer, Platon und die aristotelische Ethik (München 1919) 112, lässt nur das zweite Glied für die Wesensbestimmung der *φιλία* gelten: "Von der Bestimmung: ἔστι γὰρ ἀρετή μετ' ἀρετῆς trifft der zweite Teil auf die Freundschaft zu. Sie ist der Tugend verbunden und zwar als grösstes und notwendigstes der äusseren Lebensgüter." Auch nach Kafka a.a.O. Anmerk. 199/416 bleibt es offen, ob die Freundschaft als "Tugend, oder nur als mit der Tugend verbunden zu denken ist".

nach der Kategorie der Quantität als μεσότης (μέση ἕξις)
entsprechend 1096 a 25: καὶ ἐν τῷ ποσῷ τὸ μέτριον ,
nach der Kategorie der Qualität als ἀκρότης (πάθος :
Handlung aus Zuneigung) entsprechend 1096 a 25: καὶ ἐν τῷ ποιῷ
αἱ ἀρεταί . Aristoteles vollzieht also mit vollem Recht
1155 a 3 die Koordination von φιλία und ἀρετή : ἔστι γὰρ ἀρετὴ τῆς .
Die inhaltliche Bestimmung der φιλία ergibt sich aus dieser
Identifikation mit der ἀρετή als μεσότης und ἀκρότης . ¹⁾ Ist
aber die φιλία wesentlich eine ἀρετή , so stellt sie nicht
ein zufällig äusseres Gut dar, ²⁾ sie ist vielmehr ein für
die Vervollkommenheit des ψρόνιμος-εἰσθετοῦ verbindlicher sitt-
licher Wert; denn die ψρόνιμος postuliert die Ausbildung
aller ἀρεταί . Umgekehrt folgt aber daraus, dass diese
φιλία nur auf der Basis eines ethischen Gesamthabitus sich
entfalten kann. Nur ein εἰσθετός kann diese φιλία leben,
wiederum aber nur in Verbindung mit einem charakterlich gleich-

1) Wenn Kafka a.a.O. 152 urteilt: "Macht daher Aristoteles von jener quantitativen Bestimmung (als μεσότης 1108 a 26, 1126 b 11) keinen weiteren Gebrauch, wo er die Freundschaft einer eingehenden Untersuchung unterzieht (1155 a 4)" so schliesst er aus der ἀρετή-Wertung die μεσότης somit zu Unrecht aus.

2) Vergl. H. Mayer a.a.O. 112: "Sie ist mit der Tugend verbunden und zwar als grösstes und notwendigstes der äusseren Lebensgüter."

Diese Wertung der φιλία als nur äusseres Gut dürfte auf eine falsch angewandte Interpretation der Stelle: 1169 b 9 zurückgehen. ἔοικεν δ' αὖτόπῳ τὸ πάντα ἀπονέμοντας τὰγαθὰ τῷ εὐδαίμονι φίλους μὴ ὑποδιδόναι, δὲ δοκεῖ τῶν ἐκτὸς ἀγαθῶν μέγιστον εἶναι : Der φίλος ist wohl ein ἐκτὸς ἀγαθόν , nicht aber die φιλία , die als Wert den sittlichen Habitus dessen prägt, der sie pflegt.

artigen. Aus dieser inhaltlichen Definition der *φιλία* : *μεσότης* und *ἀκρότης* zu sein, ergibt sich deren ideelle Wertung; hier erfassen wir die Idee der *φιλία* und damit als Vernunft- und Vorstellungsgehalt den Begriff. Aus diesem durch die zwei Wesensgehalte: *μεσότης*-*ἀκρότης* bestimmten Begriff leiten sich die einzelnen Charakteristika der *τελεία φιλία* ab. Diese Gehalte und Verhaltensweisen werden demnach vom Begriff her, also deduktiv erschlossen. Sie fungieren in der Verbindung mit den Realwerten (*φίλησις* usw.) als Regulativ (*μεσότης*) und Aktivitätsprinzip (*ἀκρότης*). Diese Begriffsidee dient dem *επουδαῖος* als Leitstern des Handelns. Aus dem *ἀκρότης*-*μεσότης*-Gehalt des *φιλία* -Begriffes leiten sich aber auch die drei *φιλητά* her. Aus der *ἀκρότης* als dem Aktivitätsprinzip folgt das *ἀγαθόν* des Handelns, das wahrhaft freundschaftliche Tun gegenüber dem Partner, sie wirkt aber als Streben nach der Vollkommenheit im Sinne der Idee auch das *ἀγαθόν* in der Persönlichkeit. 1107 a 7: *κατὰ δὲ τὸ ἄριστον καὶ τὸ εὖ ἀκρότης*. Diesem *ἄριστον* als Charakteristikum der Persönlichkeit gehört die Zuneigung des Partners als einem *φιλητόν*. Als Kontingenz erscheint in der *ἀγαθόν* -Kategorie der Relation auch das *χρήσιμον*. Da die *μεσότης* als *μέση ἕξις* einerseits das richtige Verhalten gegenüber dem *ἡδύ* darstellt, andererseits gerade aus dem Streben nach dem *ἡδύ* sich formt, das *ἡδύ* in der Materie bildet, erscheint das *ἡδύ* als Objekt des Strebens der *μεσότης* und somit als deren *φιλητόν*. 1108 a 26: *περὶ οὖν τὸ λοιπὸν ἡδύ τὸ ἐν τῷ βίῳ ὃ μὲν ὡς δεῖ ἡδύς ὢν φίλος καὶ ἡ μεσότης φιλία*. Diese drei die Spezies der *φιλία* bestimmenden *φιλητά* (1155 b 17: *τάχα δ' ἂν γένοιτο περὶ αὐτῶν (τὰ εὖ) φανερόν γνωρισθέντος τοῦ φιλητοῦ*) sind demnach nicht

willkürlich eingeführt, sie liegen mit der gegebenen Inhaltsbestimmung des *φιλία* -Begriffes bereits fest und ergeben sich aus dessen Analyse. Schliesst aber das *ἀγαθὸν-φιλητόν* die beiden anderen *φιλητά: ἡδὺ-χρήσιμον* in sich, so gilt das auch für die *τελεία φιλία*. Die besonderen Gehalte der sich auf diese beiden *φιλητά* gründenden *φιλίαι* enthält auch die *τελεία φιλία* 1156 b 13: οἱ γὰρ ἀγαθοὶ καὶ ἀπλῶς ἄγαθοι καὶ ἀλλήλους ὑφέλιμοι. ὁμοίως δὲ καὶ ἡδέις· καὶ γὰρ ἀπλῶς οἱ ἀγαθοὶ ἡδέις καὶ ἀλλήλους. Eine Entsprechung der *φιλητόν* -These ist ferner aus der in ihrer Gesamtheit ebenfalls dreigliedrigen *φιλία* -These zu erschliessen: a) dem *ἔστι γὰρ ἀρετὴ τις* entspricht das *ἀγαθὸν φιλητόν* speziell, b) *ἢ μετ' ἀρετῆς* findet die Entsprechung im *ἡδὺ φιλητόν*, (wie wir gleich darlegen werden), c) *ἔτι δ' ἀναγκαιοτάτων εἰς τὸν βίον*; aus diesem dritten durch *ἔτι* eindeutig mit den vorhergehenden Teilen verbundenen Glied ist das *χρήσιμον φιλητόν* abzuleiten. Dieser dreigliedrigen *φιλία* -Definition kommt demnach wie der *φιλητόν* -These ebenfalls eine Doppelwertung zu: a) die drei Glieder geben eine Analyse der *τελεία φιλία* sie enthalten die wichtigsten Wesensmerkmale dieser *φιλία* als Interpretation zur Inhaltsbestimmung: *ἀρετῆς - μεσότης* b) die Glieder sind einzeln zu werten und geben als solche die einzelnen Spezies der *φιλία* an, deren Wesenbestimmung sich aus dem angeführten Begriff ergibt. Die Definition gibt demnach dieser doppelten Wertigkeit zufolge die Grundlage zur kritisch-wissenschaftlichen Behandlung der *φιλία* als Begriff, wie auch die Basis für eine Phänomenologie der *φιλία* in ihren Spezies.

Eine gewisse Schwierigkeit bereitet die Wertung des zweiten Gliedes: ἡ μετ' ἀρετῆς . Die bisherige analytisch-explicative Wertung der beiden letzten Glieder rechtfertigte die Art des ersten. Das antithetische ἡ stellt aber das zweite Glied zugleich in einen gewissen Gegensatz zum vorausgehenden. Die Formulierung: μετ' ἀρετῆς bedeutet eine Einschränkung gegenüber dem ἔστι ἀρετῇ . Die ἀρετῇ erscheint hier nicht in einer Identifikation, sondern nur in einer Koordination mit der φιλία . Beide Begriffe bewahren demnach in dieser Verbindung ihren Eigenwert, es erfolgt keine durch das Wesen dieser Verbindung notwendige Fusion. Als Verhältnis der beiden Begriffe ergibt sich demnach: Die φιλία kann in Verbindung mit einer ἀρετῇ erscheinen; sie wird aber dadurch selbst nicht zur ἀρετῇ , denn dieser ἀρετῇ eignen nicht die vom φιλία -Begriff bestimmten Voraussetzungen für die Bildung einer Wesenseinheit von φιλία und ἀρετῇ . Dieser ἀρετῇ -Gehalt ist zu schwach, um das Wesen der wahren φιλία erschöpfend in sich aufzunehmen. Er genügt vielmehr nur zum Teil dieser Forderung. Um aber eine Koordination mit der φιλία einzugehen, muss diese ἀρετῇ wesensverwandt mit der φιλία sein. Diese Voraussetzung erfüllt nur jene ἡδύ-μεσότης , die wir als Freundlichkeit interpretierten. Da der μεσότης das πάθος fehlt, ist sie mit der φιλία nicht identisch. Daraus ergibt sich eine Minderung der Impulse zur Aktivität, so dass der im Wesen der φιλία gründende Aktionswille nicht vollauf getätigt wird. Das Fehlen des πάθος geht andererseits wieder auf die Beschaffenheit des erstrebten

Objektes zurück, das seiner Natur nach offenbar nicht die Werthhaftigkeit besitzt, um dieses Streben zu einem πᾶθος zu steigern. Als dieses Zielobjekt der μεσότης ermittelten wir das ἡδύ . Betrachten wir das ἡδύ im Rahmen eines Verhältnisses, so ergibt sich für die gegenseitige Zuneigung eine Differenz der Intensität gegenüber dem ἀγαθόν-φιλητόν. Aristoteles hat daher diese geminderte Intention gegenüber jener der τελεία φιλία abgegrenzt und sie in einem eigenen Begriff zu erfassen versucht. (μεσότης > φιλία). Die daraus resultierende Möglichkeit der Koordination (zwei selbstständige Begriffe können nur koordiniert werden) benützt Aristoteles zur Formulierung der zweiten φιλία -Definition:

μετ' ἀρετῆς . Es ist klar geworden, dass die hier eingeführte ἀρετή nur mit jener μεσότης , die das ἡδύ zum Zielobjekt hat, identisch sein kann. Zum Unterschied von der vorausgehenden φιλία (= ἀρετή)-Definition wird hier die ἀρετή nur als μεσότης , also nicht als ἀκρότης erfasst; dies wäre auch nicht möglich, da, wie eben angeführt, das ἡδύ die Intention nicht zu einer ἀκρότης zu führen vermag. Somit wird mit der zweiten Definition: ἡ μετ' ἀρετῆς die sich auf das ἡδύ gründende φιλία eingeführt. Diese Formulierung besagt nun, dass diese φιλία eine Verbindung (μετά) mit der ἀρετή eingehen kann. Zugleich ist aber damit ausgedrückt, dass die ἡδύ-φιλία nie zu einer ἀρετή wird. Wie die koordinierten Begriffe, so müssen demnach auch die entsprechenden Verhaltensweisen nebeneinander stehen. Der eine Zustand bedingt somit nicht zugleich den andern; denn die Koordination-

besagt ja ein Hinzutreten eines Zustands zu einem gegebenen. In unserem Fall geht die *μεσότης* der *φιλία* voraus. Den Partnern eignet schon vor dem Freundschaftsbund die *μέση ἕξις* hinsichtlich des *ἡδύ*, es eignet ihnen damit bereits eine *ἀρετή*. Die *μεσότης* wird aber nur erhalten in der Betätigung; diese beruht einerseits im eigenen richtigen, das *μέσον* treffenden Verhalten, andererseits im aktiven Bemühen um das *ἡδύ*, als Objekt des Strebens. Sie sind daher zugleich auch Liebhaber des *ἡδύ*; das *ἡδύ* ist für sie ein *ἀγαθόν*, das man erstreben muss: 1157 a 33: *καὶ γὰρ τὸ ἡδύ ἀγαθὸν τοῖς φιλητέον*. Das Kriterium des Strebens nach dem *ἡδύ* bildet die *ἀρετή*. Unter der Vielzahl der *ἡδέα* ist nur das *ἅπλως τὸ ἡδύ* einer Verbindung mit der *ἀρετή* fähig. Alle anderen *ἡδέα τινί* stehen mit ihr in Widerstreit oder fördern sie zumindest nicht. Nun ist aber jedes *ἅπλως τὸ ἡδύ* zugleich ein *ἀγαθόν*. Dennoch ist dieses Streben nicht mit der *ἀγαθόν*-Intention gleich. Einmal wird hier das Objekt um seines *ἡδύ*-Charakters willen primär erstrebt, und nicht, weil es ein *ἀγαθόν* ist. Andererseits gehört es zur *ἀγαθόν*-Intention, jedes *ἀγαθόν* zu erstreben, wird aber das *ἡδύ* zunächst nur begehrt, so sind von diesem Streben eine Reihe von *ἀγαθὰ* ausgeschlossen, denn nicht jedes *ἀγαθόν* ist eo ipso ein *ἡδύ*. Diese *ἀρετή* steht somit aus einem zweiten Grunde jener auf das *ἀγαθόν* gegründeten an Wertigkeit nach. Diese *μεσότης* ist aber der beste Wegbereiter der *φιλία*. In einem Freundschaftsbund vermag sie am besten jene *μέση ἕξις* zu üben, sowie das *ἡδύ* als *φιλητόν* zu erstre-

nen. Ihrem Wesen zufolge wird diese μεσότης in der Regel nach einer φιλία streben; sie hat jedoch nicht wesensbedingt die φιλία zu Folge. Die φιλία tritt vielmehr als geeignetster Betätigungsbereich zur μεσότης, d.h. die φιλία tritt zu einer gegebenen ἀρετή, sie ist also selbst keine ἀρετή. Diese Koordination ist aber nur eine Möglichkeit, sie ist nicht wesensnotwendig. Eine ἡδύ-φιλία ist auch ohne ἀρετή möglich. Wird nämlich nur ein ἡδύ τι als φιλητόν von den Partnern erstrebt, so ist die ἀρετή nicht mehr gegeben. Die Formulierung dieser Definition ist somit mehr bewusst gewählt: Beide Arten der ἡδύ φιλία : a) ἀπλῶς τὸ ἡδύ - b) ἡδύ τινι lassen sich von ihr ableiten. Ferner ergibt sich das ἡδύ-φιλητόν aus dieser zweiten These. Die Nützlichkeitsfreundschaft wird mit dem dritten Glied eingeführt: ἐστὶ δ' ἀναγκαϊότατον εἰς τὸν βίον. Zunächst scheint Aristoteles auch das χρήσιμον wie das ἡδύ vom höheren Aspekt der ἀρετή-φιλία aus gewertet zu haben, um darzulegen, dass diese φιλία für die Entfaltung der ἀρετή ein χρήσιμον ist; 155 a 7: τί γὰρ ὀφείλος τῆς τοιαύτης εὐετηρίας ἀφαιρεθείσης ὑεργείας, ἥ γίνεται μάλιστα καὶ ἐπαινετωτάτη πρὸς φίλους. Nur in dieser Wertung kann das χρήσιμον in die begriffliche Definition übernommen werden, wie eben das ἡδύ nur als ἀπλῶς τὸ ἡδύ. Andererseits bietet aber auch dieses Glied in seiner Formulierung die Möglichkeit, sekundär das χρήσιμον als Volksdenkens, die Nützlichkeitsfreundschaft abzuleiten (ebenso weist das vorhergehende Glied in zweiter Hinsicht auf die ἡδύ τινι-φιλία). Diese sekundären Ableitungen

gehören jedoch nicht mehr zur Begriffsdefinition, da sie der Begriffsidee nicht genügen. Aristoteles versucht eben in dieser durch die Formulierung gerechtfertigten zweiten Ableitung den Realwert der *φιλία* bereits in der Definition zu berücksichtigen. Zur Erläuterung dieses popularen *χρήσιμον* dient der Abschnitt 1155 a 10-15. Aus der ersten *χρήσιμον* Wertung leitet Aristoteles auch das *χρήσιμον-φιλητόν* der ersten *φιλητόν* -Definition ab. Da es aber mit dem *ἀγαθόν* kausal verbunden ist, hat die Erwähnung nur explikativen Wert; er streicht es daher in der zweiten Definition. Er hat aber damit die Einführung erreicht, dass er in abgestufter Wertung daraus das populare *χρήσιμον-φιλητόν* für seine Phänomenologie der *φιλία* ableiten kann.

B. Die ciceronische Freundschaft

I. Anlass und Quellenfrage

Seine dialektische, dem Du zugeordnete Natur, seine unmittelbare Reaktionsbereitschaft gegenüber jeglicher Situation, sowie ein eigenes wirkliches Erleben dürften unter anderem die Gründe gewesen sein, die Cicero zur Abfassung des *Laelius* veranlassten. Indem Cicero durch sein eigenes Vorleben der Mit- und Nachwelt (Vergil, Horaz, Humanismus: Petrarca, Erasmus) die Wertwelt der *humanitas* schenkte, erschloss er den Bereich des Zwischenmenschlichen nach griech. Vorgängen und Ansätzen, wobei er aufwies, dass es neben den Verhältnissen: Mensch zu Gott-divinum (Religion) - und Mensch zur Sittlichkeit-bonum (Ethik) - auch eine rein diesseitige menschliche Beziehung gibt, die das *humanum* zum Objekt hat: das Verhältnis von Mensch zu Mensch. Die *humanitas* ¹⁾ mit der Vielfalt ihrer einzelnen Erscheinungsformen ²⁾ ist jenes

-
- 1) Literatur: R. Reitzenstein, *Werden und Wesen der Humanität im Altertum* (Strassbg., 1907)
Heinemann, *humanitas* R.E.Suppl. 5. Sp. 282
W. R ü e g g , *Cicero u.d. Humanismus* (Zürich, 1946)
R. Harder, *Nachträgliches zur humanitas* (Herm., 1934)
Fr. Klingner, *Humanität und Humanitas* (Beiträge zur geistigen Überlieferung, Godesberg, 1947)
- 2) Vergl. *humanitas-iucunditas*, *orat* I, 27; *humanitas-lepos*, *de orat.* III. 29, *humanitas-suavitas*, *fam.* XIII.18, 1; *Cael.*25; *fam.* III.1, 1; *humanitas-comitas*, *Cato* 59; *humanitas-liberalitas*, *Rosc.*18; *fam* I, 9, 12; *humanitas-facilitas*, *fam.* XIII.10; *de or.* 162. Vergl. dazu: K.Heuer, *comitas, facilitas, liberalitas*, Diss. Münster, 1941)

innere wesenhafte Grundbefinden, aus dem Cicero in Anschluss an das Traditionsgut und in idealistischer Überhöhung des eigenen volkstümlichen Wortes seinen amicitia-Begriff erwachsen lässt: als die intimste Form des Zwischenmenschlichen (Lael. § 20). Dieser seiner humanen, einfühlenden Natur entspricht eine aufgeschlossene leicht ansprech- und beeinflussbare Haltung gegenüber der Umwelt.¹⁾ So lässt sich für Cicero schriftstellerisches Schaffen allgemein beobachten, dass die Abfassungszeit einer Schrift, mit einer für ihn konkreten, markanten Situation zusammenfällt, die ihn, den homo litteratus, einfach zum "Sich Äussern" zwingt.²⁾ (Gefährdung des Staates durch Erneuerung des Triumvirats, Lucca 56: de re publ.; Tod der Tochter: Tuscul.; otium: rhetor.-philosophische Schriften). De amicitia zählt zu den Spätschriften: Anfang 44.³⁾ In dieser seiner Letztzeit be-

- 1) Vergl. dazu besonders die Briefe aus der Exil-Zeit; jede äussere Aktion bewirkt bei Cicero eine entsprechende Spannung. O.Seel, Cicero (Stuttg., 1953), Abschn. "Erschütterung der Grundlagen".
- 2) Vergl. zur Motivation der schriftstellerischen Tätigkeit: M. Kretschmar, Otium, studia litterarum, philosophia und βίος θεωρητικός im Leben und Denken Ciceros, Leipzig, 1944, 26, Abschn. "Die Entwicklung infolge der Konferenz von Lucca": "Ein Übereinkommen zwischen Pompejus und Caesar, das Cicero nie für möglich gehalten hatte, wird die Ursache der entscheidendsten Umstellung in seinem Dasein, wird der eigentliche Beginn jener Epoche, die der Welt Ciceros philosophische Schriften schenkt."
- 3) Nach RE VII Tullius 1164 (Philippson) Abfassungszeit 15. März - 7. Mai; E. Ruch, Das Prooemium von Ciceros Laelius de amic. (Diss. Strassbg., 1943), Abfasszt. unmittelbar nach dem Tode Caesars.

egnet er in einem stetigen Prozess der Selbstfindung seinem
rklichen Ich, dessen ideale Aufgabe es gewesen wäre, Kün-
er und nicht Akteur der Zeit zu sein. Abschied nehmend von
er vita activa, durch all deren Irrungen und Wirrungen er
ein idealistisches Denken bewahrt hat, zieht er sich immer
hr und mehr in seiner schriftstellerischen Arbeit in den
man-persönlichen Bereich zurück. Harder hat diese Entwick-
ng treffend aufgezeigt: ¹⁾ "Mit der immer wiederholten
dmung an Brutus treten die ersten Bücher noch auf die Bühne
r Politik..... Dann folgt als Empfänger der intime Freund
tikus (in den Büchern Cato und Laelius) und de off. wird
m eigenen Sohn gewidmet. Diese Schriftstellerei zieht sich
mer mehr in die private Sphäre zurück." Diese geistige Aura
iser Selbst- und Welterkenntnis liegt auch über dieser
hrift, wir müssen sie um eines tiefergehenden Verständnisses
llen berücksichtigen und zu deuten versuchen. Zumindest
t unsere Schrift nicht mehr ausschliesslich ein Politikum
r Zielsetzung, wir haben vielmehr hier der seelischen
sposition des Autors entsprechend auch echte, zweckfreie
enzen des Humanum zu erwarten. Nicht zuletzt gibt aber
in intimen, gepflegtes Freundschaftsverhältnis zu Attikus
ch die reale Möglichkeit zu einem wirklichkeitsnahen und
cht nur schulmethodischen Gespräch über die Freundschaft.
e Dedikation an Attikus (§ 5) ist nicht nur als noble
ste zu verstehen; sie ist ihm vielmehr ein echtes humanes

R. Harder, Zum Prooemium von Ciceros Tuskulanen, Hermeneia
(Festschr. O. Regensbg., Heidelbg. 1952), 104-18.

Anliegen, um - wie Ruch a.a.O. 158 sagt - "dieser Freundschaft ein Denkmal zu setzen", im weiteren Sinne aber, um jenen wirklichkeitsnahen Hintergrund zu gewinnen, der die Schrift seinem real-denkenden römisch-italischen Leserkreis erst annehmbar machen kann! Cicero will hier eine echte Freundschaft rühmen, im Gegensatz zu den vielen politischen Zweckverbindungen, die, wie er besonders in der Exilzeit erfahren musste, nur ein Zerrbild wahrer Freundschaft sind (fam. XIV, 1, 2. Vorwürfe gegenüber Hortensius - Pompejus). Mit dem Hinweis auf diese Tiefenschicht, aus der wahrscheinlich das Thema erwächst, haben wir zugleich in der Richtung der Originalitätsfrage vorgefühlt, ¹⁾ denn hier sind wichtige strukturelle Kräfte gefasst, die dem Werk das Signum seines

-
- 1) Angaben über Literatur: Zusammenstellung und Übersicht über den bisherigen Stand der Quellenfrage des Laelius:
1. Aristoteles (N.E. περὶ φιλίας) als Quelle nimmt an: Braxator, Quid in conscribendo Ciceronis Laelio valuerit Aristotelis Ethicon Nicomachorum de amicitia libri, (Halle, 1871)
 2. Peripatetische Quellen: Heylbut, De Theophrasti libros περὶ φιλίας (Bonn, 1876)
Sabbadini, De Socratica philosophia a Cicerone in Laelio adhibita (Kontamination aus Theophrast, Aristoteles, Platon, Xenophon) (Triest 1912), Scheuerpflug, Quaestiones Laelianae (Frankf., 1914)
 3. Stoische Quellen: Bohnhöffer, Die Ethik des Stoikers Epiktet, (Stuttg., 1894)
 4. Stoisch peripatetische Kontamination: Bohnenblust, Beiträge zum τόπος περὶ φιλίας (Bern, 1905) 6.
Gercke, Einleitung in die Altertumswissenschaft I. 75, (Leipzig, 1910). Hoppe, De M.T. Ciceronis Laeli fontibus (Breslau, 1912) 61. (Systematische Zusammenstellung stoisch-peripatetischer Sentenzen). Pohlenz, Cicero (Berl. Phil. Wochenschr., 1913) 1351. Überweg, Gesch.d.Phil. I. 212.
 5. Nach L. Laurand Ciceron, L'Amitie, (Paris, 1928) VII. schöpft Cicero dagegen den Stoff aus dem eigenen Erleben

eigenen Denkens aufprägen. Ein Vergleich mit der aristotelischen *philía* -Abhandlung und den in der Diatribe behandelten Themen (Quintilian V. 11, 26: *neque enim ut navis utilior nova quam vetus, sic amicitia*; V. 11, 41: *ubi amici, ibi opus*; V. 12-16: *quid in potentes amicos dicendum est*; Zusammenstellung bei Bohnenblust) zeigt aber offenkundig, dass Cicero Quellen eingesehen hat.¹⁾ Cicero eignet in der Tat nicht jene souveräne geistige Zeugungskraft, die ihn in die Reihe der grossen schöpferischen Denker des Abendlandes stellen könnte. Will er irgendein Problem aufgreifen, so zwingt ihn seine zwar sehr bewegliche, aber weniger in die Tiefe schürfende geistige Artung zur Orientierung über Begriff, Stoff und Bereich des Problems an Quellen, die er allerdings mit einem erstaunlich sicherem Gespür für Wesentliches im persönlich-denkerischen Nachvollzug für seine Zwecke auszuwerten versteht. Die Notiz bei Gellius (Noct. Att. 1, 3, 10) weist auf eine Benutzung von Theophrasts Werk *περὶ φιλίας*, wir werden aber bei der eingehenden Sinninterpretation auch stoisches Gedankengut antreffen (*societas*-Theorie). Zum anderen liegt hier ein Thema vor, dessen allgemein menschlicher Bereich weniger an Schulsysteme gebunden ist, so dass man hier eine ziemlich übereinstimmende Behandlung erwarten kann (vergl. Hoppe, a.a.O. 7: *de amicitia similima docuerunt philosophi*). Welche Quellen daher Cicero aus-

1) Einiges Grundsätzliche zur Quellenfrage sagt O. Seel, Cic. Orator, unter dem Abschnitt "Fremdes und Eigenes in Ciceros Orator" 11-14, (Heidelbg. Texte Bd. 21); vergl. dazu auch die Selbstzeugnisse Ciceros über seine schriftstellerische Arbeitsweise: Att. XII, 52, 3; de fin, I, 2, 4; leg. 2, 17; de off. I, 2, 29.

schreibt, ist in diesem Fall nicht von primärer Bedeutung. Im übrigen wird aber die Synkrisis mit Aristoteles im dritten Teil eine klare Scheidung zumindest des Eigenen gegenüber Übernommenem unter dem Kriterium der jeweiligen völkischen Eigenart ermöglichen.

II. Die römische Freundschaft, ihre Zweckwertung

Die amicitia fällt in den Bereich des Zwischenmenschlichen (= humanum) und ist wertmässig dadurch gekennzeichnet, dass sie noch dem Bereich der Ethik zugehört. Nun wird die früh-römische Ethik gemeinhin als Bauern- und Kriegerethik gewertet. Damit sind auch die vordergründigen Aspekte dieser amicitia festgelegt. Die amicitia ist daher weniger ein Humanum, vielmehr ein Politicum in jeglicher Variante. ¹⁾ Auch die soziologische Struktur förderte diese politische Zweckwertung der amicitia. Sicherlich hat es auch in Rom Ansätze zu freundschaftlicher Begegnung von jeher gegeben. ²⁾ Jedoch überwog die politische Wertung, die Empfindungswelt drängte noch nicht so sehr nach aussen, war verhalten, über-

1) Mit spitzen, pointierten Worten weist Lucilius auf das dekadente Gesellschaftsleben seiner Zeit (frg. 1228, 4 ff Marx): Uni se atque eidem studio omnes dedere et arti / verba dare ut caute possint, pugnare dolose / Blanditia certare, bonum simulare virum se / insidias facere, ut sie hostes sint omnibus omnes.

2) Vergl. Plautus, Bacchides 1169, Ennius: Haec locutus vocat, quocum bene saepe libenter / mensam sermonesque suos rerum-que suarum / comiter impertit suavis homo, facundus (Gell. n. A. 12, 4, 4 = ann. 210-221 Wn).

Lucilius: hos magni facere, his bene velle, his vivere amicum (Lact. div. inst. 6, 5, 2 = v. 1336 Marx) Appius Claudius Censor: amicum cum vides, obliscere miseras (Priscian. GL II 384)

lagert durch die *gravitas* und *severitas*. Echte Freundschaft wurde von der Öffentlichkeit kaum wahrgenommen, geschweige denn bewusst gepflegt. Die Standeskämpfe und Parteibildungen seit heller geschichtlicher Zeit zwangen die Römer, alle Gemütsgehalte zurückzudrängen und den privaten Bereich in den politischen einzubeziehen. Die wirtschaftlichen und staatsbürgerlichen Belange wurden durch die in solidarischer Zielsetzung verbundenen Gross-Gemeinschaften - sei es die der Plebejer oder Patrizier - vertreten. Über den politischen Zweckverband findet man den Freund; weil und sofern einer derselben Interessengemeinschaft angehört, darum ist er *amicus*. Die Zeugnisse für diese innerstaatliche politische Wertung der *amicitia* sind zahlreich: Plaut. Trin. 651: *in foro operamur amicis* da; Sall. Catil. X, 5: *ambitio multos mortales falsos fieri subegit, aliud clausum in pectore, aliud in lingua promptum habere, amicitias non ex re sed ex commodo aestimare*. Cic. Att. I, 18, 1: *nam illae ambitiosae nostrae fucosaeque amicitiae sunt in quodam splendore forensi, fructum domesticum non habent. Itaque cum bene completa est domus tempore matutino, cum ad forum stipati gregibus amicorum descendimus, reperire ex magna turba neminem possumus, quocum aut iocari libere aut suspirare familiariter possimus.* Horat. Art. poet. 166, 67: *conversis studiis aetas animusque virilis. Quaerit opes et amicitias, inservit honori.*

Das gesamte Staatsleben in der libera res publica: Politische Nahverhältnisse, Gerichts-Klientenwesen, Ämterbewerbung und Ämterlaufbahn, verlangen schon um der Selbsterhaltung willen

Interessen- und Zweckverbindungen, ihrem Sog gegenüber entwickelt die *amicitia* zu wenig sittliche Kräfte, um für sich als Eigenwert selbst bestehen zu können. ¹⁾ Ja Freundschaft und Staat treten sogar in enge Wechselbeziehung, Solidarität im Staatsleben ist schon Freundschaft: Cic fam. V, 7: et in re publica et in amicitia adiunctum esse patiare, fam. XV, 5: Quod et res publica me et nostra amicitia hortatur.

Die Parataxe der Begriffe zeigt dies deutlich. Über diese innerpolitische Zweckwertung wurde die *amicitia* aber im besonderen zu einem Terminus zwischenstaatlicher Verhältnisse. Wie die Ethik war auch der Begriff *amicitia* den Staatsprinzipien subordiniert. Er hatte eine ethische Funktion im Dienste der Machtentfaltung zu versehen. Das römische Imperium ist nach den Darstellungen der annalistisch-livianischen Ge-

1) Vergl. zur Charakteristik römischen Staatslebens im Geiste der Nobilität:

F. Münzer, Römische Adelsparteien und Adelsfamilien (Stuttg. 1920), Abschn. "Wiederholte Erneuerungen alter Familienbündnisse", 225-237.

M. Gelzer, Die Nobilität der römischen Republik (Berlin 1912), Abschn. Politische Freundschaft, 83-90. Zwei Gruppen politischer Freunde werden unterschieden:

a) *amici* = *contubernales consulis-imperatoris*, Polyb. 11, 38, 8, *cohors amicorum*, Caes. b. G. 1, 39.

b) "Mit dem Anschluss an einen bewährten Staatsmann fängt in Rom allgemein die politische Laufbahn an". 85. Zur Wertung dieser politischen Freundschaft vergl. Cic. Att. 14, 1, 2. Caesar über Ciceros Freundschaft: "Und wenn einer, so ist er leicht zu gewinnen; dennoch zweifle ich nicht, dass er mich tödlich hasst".

schichtsschreibung keine Frucht einer imperialistischen Machtpolitik. Die Römer führten in der Regel nur Kriege in der Verteidigung oder auf Grund von Hilfsverpflichtungen gegenüber den *amici et socii populi Romani*.¹⁾ Die politische *amicitia* soll, als staatsrechtlicher Begriff ein Verhältnis auf Gegenseitigkeit darstellend, die römische Aussenpolitik vom juristischen Aspekt aus rechtfertigen.²⁾ Der in ein Freundschaftsverhältnis zu Rom getretene Staat hat die *amicitia* des röm. Volkes als ein *beneficium* zu werten: Cato *org. frg.* 95: *ea tanta beneficia ultro citroque, tantam amicitiam relinquemus*. Sall. *Cat.* 6, 5: *magisque dandis quam accipendis beneficiis amicitias parabant*. Der Erweis der *beneficia* führt zu einem gegenseitigen Treue- und Gefolgschaftsverhältnis: Cic. 3, 2: *Sicilia se ad amicitiam fidemque populi Romani applicavit*. Liv. 39, 37, 10: *si.... et amicitia ex aequo observatur*. Bisweilen liegt auch ein rechtlich fundier-

-
- 1) Zur röm. Aussenpolitik, vergl. Burek, Römische Politik im Spiegel römischer Geschichtsschreibung (Der altsprachl. Unterricht I. 1951, 39, vergl. Cicero *de re publ.* 3, 23, 35: *noster autem populus sociis defendendis terrarum iam omnium potitus est*; *de off.* II, 26: *si socios aequitate et fide defendissent*; Sall. *Cat.* 6, 5: *sociis atque amicis auxilia portabant*. Sallust übt aber auch scharfe Kritik an der nicht mehr vertretbaren Expansionspolitik Roms im letzten Jahrhundert. Vergl. Brief des Mithridates an König Arsaces (Hist. IV, 69 M.): *cupido profunda imperii et divitiarum*.
 - 2) Zum Wesen der polit. *amicitia* vergl. Alfr. Heuss, Die völkerrechtlichen Grundlagen der römischen Aussenpolitik in republ. Zeit (Leipzig 1933), 83-84: "Aus den vorhergehenden Ausführungen dürfte deutlich geworden sein, in welchem Zusammenhang Dedition und *amicitia* stehen, und dass mittelbar die Dedition zur Herstellung des freundschaftlichen Verhältnisses dienen kann, weil sich aus der Aufgabe der

ter Freundschaftsvertrag vor: Cic. Verr. 133: condicionem societatis amicitiae, foederum, Balb. 29: ut quaeque civitas nobiscum amicitia et foedere est coniuncta. Sil. 17, 75: soluto foedere amicitiae.¹⁾ Erstrebt wird aber als eigentlicher Zweck des Freundschaftsverhältnisses aus einem imperialen, grossräumigen Denken heraus die Gefolgschaftsverpflichtung möglichst vieler Partner des damaligen territorialen Gesichtskreises. Ein amicus ist somit zugleich socius, der im Ernstfall die Belange des Partnerstaates, d.h. Roms, zu vertreten hat: Lex Anton. d. Term. CII I² 204/7: iei leiberi amicei soceique populi R. sunt. Cic. Verr. 3, 88: societatis populi R. atque amicitiae; div. in. Caec. 64: iniuria sociorum atque amicorum populi R.; Sest 59: ille Cyprius ... qui semper amicus semper socius fuit; Deiot. 13: res rogatus ut amicus.... arcessitus (est) ut socius; de fin. 5. 65: qui publice socii atque amici sunt; Liv. 36, 3, 8: num prius societas eis et amicitia renuntianda esset; Tac. ann. 4. 26: regem et socium atque amicum appellaret.

Der socius ist der tätige, die Interessen Roms vertretende amicus. Die amicitia aktiviert und manifestiert sich in der societas. Als Terminus für aussenpolitische-zwischenstaatliche Verhältnisse bezeichnet somit die amicitia jede lose auf jeglicher Art friedlichen Verkehrs beruhende Verbindung, wobei für erwiesene beneficia die Gefolgschaft erwartet wird, zum andern aber ein staatsrechtliches Verhältnis, das die Ge-

liche Freundschaftsbeziehung ergibt."

) Zur Unterscheidung von amicitia und foedus amicitiae vergl. Heuss a.a.O. 12-13.

folgschaft zur Pflicht macht. In beiden Fällen einschliesslich des innerstaatlichen Bereiches ist die Zweckwertung des Begriffes amicitia unverkennbar.

III. Die Freundschaft bei Cicero

Cicero verwendet - bis zur Abfassung des *Laelius* - übereinstimmend mit dieser Zweckwertung im Staats- und Volksdenken den Freundschaftsbegriff. Dies erklärt sich allein schon aus dem prinzipiellen Bekenntnis Ciceros zur Tradition. Die maiores haben in ihrer überragenden sapientia (vergl. *Tusc.* I, 1) neben den hervorragenden Institutionen auch die richtigen, den Dingen entsprechenden Begriffe eingeführt.¹⁾ So ist auch für ihn die Übereinstimmung im politischen Denken in der Regel das erste Kriterium für die *amicus*-Bezeichnung. Da er auf die wirklich freundschaftlichen Qualitäten nicht achtet, die sich ja auch mit dem Sittlichen berühren, ist es nicht verwunderlich, dass er auch ausgesprochen schlechte, charakterlose Leute als *amici* anspricht, wenn sie nur irgendwie seiner politischen Richtung förderlich sind, so Dolabella, der, wenn auch sein Schwiegersohn, zu den verworfensten Subjekten der damals turbulenten Zeit zählt (*fam.* 9, 9,) oder den skrupellosen Konjunkturritter Caelius (*fam.* 8, 16).²⁾ Das Raisonnement gegen den politischen Freund, wie es *Att.* I, 18, 1

-
- 1) Vergl. zu *exempla maiorum*: H. Roloff: *Maiores bei Cicero* (Diss. Göttingen, 1938), 57. "Dass alle staatlichen, religiösen und privaten Einrichtungen von den maiores stammen, ist bei den Römern eine natürliche und allgemeine Vorstellung..... Diese Einrichtungen sind gut und verehrungswürdig.... man darf an ihnen nichts ändern."
 - 2) Zur Charakteristik vergl. O. Seel, *Cicero*, 295. Aber auch seine eigene Freundschaft mit Cäsar entspringt mehr einem Opportunitätsdenken, als echter Zuneigung. (Aufschlussreich für seine wirkliche innere Einstellung: *fam.* 4, 13, *fam.* 4, 4).

(zitiert 46) deutlich zeigt, offenbart aber bereits ein Unbehagen gegenüber der landläufigen zweckgebundenen Wertung des amicitia-Begriffes, in dem ihm die echten ganz und gar zweckfreien humanen Valenzen des libere iocari und des familiariter suspirare so gänzlich zu fehlen scheinen. Hier begegnen wir jener ersten, im Wesen gründenden Potenz zur Du-Findung - wir führten sie eingangs als die Du-Bezogenheit Ciceros ein - , die ihm von vornherein trotz der eigenen sehr variablen, politisch stark gefärbten Begriffsverwendung auf jene idealistisch-humane Linie festlegt, die in der eigentlichen Auseinandersetzung zu jenem vollkommenen Begriff der vera et perfecta amicitia führt (§ 22), und zwar in Verbindung mit einer ethisch absoluten Wertwelt. Dieses Fragwürdigwerden überkommener Begriffe ist überhaupt symptomatisch für das ciceronische Denken. Es geht zurück auf eine von ihm als Politiker stets geforderte Koordination von real-politischen Gegebenheiten und einer ihm eignenden idealistisch sublimen, ethisch normativen Denkart. Weil er von Natur aus zwar ein Idealist, aber kein Politiker war, ist ihm dieser Ausgleich nie recht gelungen. Als er, durch die Verhältnisse gezwungen, diese nie recht passende politische Robe abzulegen sich anschickte, fand er im zunehmenden Masse seine eigene Wesensmitte. Der Wirklichkeit, die er in einem langen Leben politisch-forensischer Aktivität kennengelernt hatte, konnte er in dieser Phase der Selbstfindung nun mit seiner wahren Natur begegnen und zu ihr in geistiger Reflexion Stellung nehmen, weniger allerdings aus einem rein literarischen

affensdrang, als vielmehr aus der grundsätzlichen Erkenntnis, dass dem fortschreitenden sittlichen Verfall des Volkes der Erhaltung des Staates willen Einhalt getan werden muss. Die ins Wanken geratenen Werte fordern die geistige Auseinandersetzung.¹⁾ Auf der geistigen, den realen sich entziehenden Gegebenheiten überlagerten Ebene staatspolitischen Bedenkens hat Cicero das Feld nie geräumt. Das gegenseitig sich bedingende Geistige ermöglicht nämlich jenen in der *actio* ihm nicht gelungenen Ausgleich. Wir haben demnach der Schrift *de amicitia* zwei durchaus in Konnex zu bringende Zielsetzungen zu erwarten: a) die humane, als Darstellung persönlichen Freundschaftsverhältnisses zu Attikus, b) die ethisch-soziologische, erwachsen aus der Sorge um das Staatswohl. Wie weit dabei a) der erwähnten geistigen Haltung die Abkehr vom Real-Politischen zufolge gegenüber b) ein gewisser Vorrang zukommt, kann ob der seelisch so subtilen, so schichtigen Problemstellung kaum überzeugend geklärt werden. Ciceros äusseres Verhalten ist zu dieser Zeit sehr unstet, er schwankt zwischen dem alten Bekenntnis zur Politik und dem neuerdings drängenden Ruf zur Flucht aus der Politik, wie der schnell gefasste und wieder aufgegebene Plan einer Griechenlandreise zeigt (*Att.* XV, 11, 3). Der äussere Grund für eine Neuorientierung und Klärung des *amicitia*-Begriffes war wohl die konkrete und einmalige Situation der Abfassungszeit. Die Erkrankung Caesars eröffnete, nachdem die *res publica libera* auf dem Toten zu Grabe getragen schien, plötzlich neue Möglichkeiten.

In diesem Bemühen fassen wir einen echten ciceronischen Lebenszug: vergl. dazu O. Seel, Cicero 158.

Es ist aber nun für die erwähnte Haltung Ciceros bezeichnend, dass er nicht mehr mit der früheren Aktivität in die Politik eingriff, er zeigt ein offenkundiges Zögern gegenüber allen Angeboten der Optimaten (die er früher sogar erstrebt hätte). Für die real-politische Betätigung wählt er die (ihm mehr geliebte) Art der geistigen Stellungnahme. Seine geistigen Bemühungen gelten mitunter - das Persönliche steht zweifelsohne in dieser Schrift im Vordergrund - einem nun ermöglichten Ausgleich. Eine Schrift über Wesen und Wert der *amicitia* könnte diese innerstaatlich so notwendige Verbindung und Annäherung der Parteien fördern, Erwägungen, mit denen er sein immer noch waches politisches Gewissen zu beruhigen suchte im *otium*.

1) Programmsatz und Disposition

Diese beiden Zielsetzungen - wir bezeichneten sie als idealistisch-humane und ethisch-soziale - lassen sich aus dem Programmsatz § 4 ableiten: ¹⁾ Cum enim saepe mecum ageres ut *amicitia* scriberem aliquid, digna mihi res cum omnium cognitione tum nostra familiaritate visa est. Itaque feci non invitus, ut prodessem multis rogatu tuo. Hinsichtlich der Satzproportion ist zunächst auffallend, dass Cicero das erste Glied: cum omnium cognitione kommentiert mit dem Zusatz ut prodessem multis rogatu tuo. Wir erfahren hier zu unsern

-
- 1) Zur Bedeutung der cum enim-Verbindung für die Überarbeitungstheorie des Prooemiums vergl. E. Ruch, Das Prooemium von Ciceros Laelius de *amicitia*, (Diss. Strassbg. 1943) K. Büchner, Mus. Helv. 9, 1952, 88.
H. Heusch. Zum Prooemium von Ciceros Laelius, Rhein. Mus. Phil. (Frankf., 1953) 67-77.

Erstaunen, dass jene soziale und politische Zielsetzung nicht ganz auf Ciceros eigene Initiative zurückgeht, sondern infolge einer Intervention des apolitischen Attikus übernommen wurde. Damit hat Cicero selbst ein Urteil zugunsten des zweiten Gliedes *tum nostra familiaritate* gefällt: Die Darstellung der Freundschaft mit Attikus ist ihm somit das eigentliche humane Anliegen dieser Schrift. Nachdem der Freundschaftsbegriff noch nicht geklärt ist, verwendet Cicero an Stelle des politisch belasteten *amicitia*-Begriffes den die intimeren Werte bekundenden Ausdruck: *familiaritas*. Das *prodesse multis* erscheint demgegenüber als sekundärer Aspekt, der in seinem noch politischen Gewande - in Wirklichkeit wechselt auch hier die Darlegung ganz in den Bereich des Ethischen hinüber - seine patriotische Gesinnung und Solidarität mit seiner früheren Haltung bekunden soll.¹⁾

Von diesen beiden durchaus nicht artverwandten Blickpunkten aus entwickelt nun Cicero sein Freundschaftsgespräch. Und es ist Ciceros unbenommenes Verdienst, dass er kraft einer geistigemotional breit und tief fundierten Anlage diese beiden Komponenten zu einer im ganzen klaren, eindeutigen Resultante zusammenfassen konnte, nämlich zu dem Ergebnis einer sich gegenüber den tradierten und volkstümlichen Werten durch eine persönliche Geprägtheit abhebenden Darstellung der *amicitia*, fussend auf den Grundwerten der *virtus* und *humanitas*. Mit der Einbeziehung des *humanum* in den *amicitia*-Bereich

1) Ist die *Litotes*: *non invitus* nicht bewusst gewählt? Soll nicht irgendwie *invitus* im Ohr nachklingen?

als Prägnanzbegriff des Zwischenmenschlichen will er das Persönlich-Intime des Wortes Freundschaft darstellen: digna. nostra familiaritate. Durch die virtus-Koordination soll einmal der Freundschaftsbegriff im Gegensatz zur landläufigen Wertung auf der ethischen Ebene verankert werden, dabei erstrebt er aber eine Popularisierung dieses altrömischen - bisher privilegierten - Kardinalwertes in Form einer soziologischen Erweiterung des Geltungsbereiches, um "multis prod-esse", d.h. um auf das schwankende Sozial-Gefüge ausgleichend einzuwirken. Dabei braucht nicht unmittelbar an die Gemeinschaftsordnung gedacht sein; multi kann sich auch auf die Vielzahl der Individuen beziehen, in denen das humanum angesprochen, geweckt und bewusst gemacht werden soll. Daraus kann sich in der Folge eine Rückwirkung auf das politisch-soziale Leben ergeben.

Weist somit dieser Programmsatz auf einen reichhaltigen und in der Kombination seiner Teile durchaus neuartigen Stoff, so soll die Einführung einer Art Disposition eine gewisse kompositorische Gestaltung ermöglichen.¹⁾ In § 16 führt

1) Über die grundsätzliche Wertung der Disposition vergl. O. Seel, Orator, Abschnitt: "Gliederung und Gedankenführung des Orator" 24-32 S. 25: "Nicht logische Exaktheit, sondern psychologischer Takt und die - notwendig willkürlich erscheinende - Freiheit des Verfassers, das ihm Wichtige wichtig und das ihm weniger ergiebig scheinende beiläufig zu behandeln, haben die Komposition dieser Schrift bestimmt".

Nach W. Rüegg, Cicero und der Humanismus (Zürich, 1946) S. 86 liegt der im subjektiv-oratorischen Stil schaffende humanistische Schriftsteller - Vorbild ist Cicero - in einem ständigen Kampf zwischen "lebendig subjektiver Darstellung und der Disposition".

Cicero die Disposition in drei Gliedern ein: si de amicitia disputaris quid sentias, qualem existumes, quae praecepta des. ¹⁾ Zunächst ist einmal eine ganz offensichtliche Entsprechung der Disposition zum Programmsatz festzustellen. Die Darstellung der amicitia als gesellig-intimes humanum, als gelebte humanitas ist viel mehr Sache des komplexen Gemüts als der analysierenden Vernunft. In der familiaritas tua erlebt somit Cicero die amicitia in ihrem emotionalen Wert, mit dem ersten Dispositionsglied: quid sentias bezieht er sich auf diesen Programmpunkt und legt auch in einem deutlich abgegrenzten Abschnitt: § 18 sed hoc primum sentio - § 24 hactenus mihi videor de amicitia quid sentirem, mehr den Gemütswert der amicitia dar. Das sentire meint in der Regel weniger ein kritisches Urteilen, vielmehr ein Betrachten und Empfinden aus der Gesamtpsyché, in der sententia schwingt auch der sensus mit. ²⁾ Und in der Tat wird auch beim Lesen dieses Teils sehr häufig das Gemüt angesprochen:

1) Die Wertung in der Sekundär-Literatur ist durchaus nicht einheitlich: Meissner-Wessner, Laelius (Leipzig, 1914) S. 7: nur allgemeine Entsprechung. Weissenborn: Gedankengang und Gliederung von Cic. Laelius (Mühlhausen, 1882), S. 10: streng logischer Aufbau. Seyffert, Laelius (Brandbg., 1844) S. 562: harmonische Gliederung: Hoppe dagegen (a.a.O. 29) spricht von einer Unklarheit bereits in der Disposition selbst. Ebenso schliesst Scheuerpflug (a.a.O. 15) aus der Antwort des Laelius § 17 doctorum est.... dass Cicero der Disposition nicht gefolgt ist. Seyffert anerkennt ausserdem nur zwei Glieder der Disposition (S. 89).

2) Vergl. Cic. de re publ. I, 65, 69, 70; Cat. IV, 9, 14, 19, Zur Klärung vergl. W. Ricken, Zur Entstehung des Laelius de amicitia (Gymnasium, Bd. 62, 4).

besonders §§ 22, 23. Daneben erscheinen aber auch wichtige Definitionen über die Freundschaft (§ 18, § 20), die nur über eine geistige Reflexion gewonnen werden können. Werfen wir zur Klärung noch kurz einen Blick auf die Darstellung des zweiten Dispositionsgliedes: *qualem existumes*: Da der Begriff *existimare* dem Bereich der *ratio* entstammt, will er in dem entsprechenden Abschnitt offenbar das bisher mehr intuitiv erfasste Wort Freundschaft begrifflich klären und festlegen. Diese mehr analytisch-begriffliche Erörterung nimmt Cicero mit dem verwandten Begriff *cogitare* § 26 auf: *saepissime igitur mihi de amicitia cogitanti* (Die Einleitung eines wissenschaftlichen Gesprächs mit *cogitare* ist häufig: *de ora. I. 1*; *de divin. II. 1*). Dieser Wechsel im Ausdruck scheint in den erwähnten Fällen die Interpreten veranlasst zu haben, die Disposition fallen zu lassen. Nicht *sentire* und *existimare*, wie argumentiert wurde, sind Synonyma, sondern *existimare* und *cogitare*. Wohl nur aus klangtechnischen Gründen der Alliteration in der Disposition verwendet Cicero *existimare*. Die Entsprechung liegt bei den Anfangsbuchstaben *quid ... qualer quae*. Die Formulierung *qualem cogitare* ist jedoch nicht gebräuchlich, sondern nur *qualem existimare*. In dieser begrifflichen Darstellung ist es vor allem Ciceros Anliegen, den wahren Wert der *amicitia*, ihre *virtus*-Nähe gegenüber dem verwaschenen Popular-Begriff und seiner Zweckwertung herauszuarbeiten; denn nur bei Kenntnis dieses wirklichen Wesenskernes der Freundschaft kann jene sittlich aufbauende Kraft

von einem Verhältnis ausgehen, durch dessen Aktivierung Cicero den multi, d.h. dem einzelnen zunächst und dadurch mittelbar dem Staat nützen will; ob dieser hohen, die Persönlichkeit und die Gemeinschaft fördernden Zielsetzung, ist das Thema wirklich *digna cognitione omnium*. Somit lässt sich auch für das erste Glied des Programmsatzes eine Beziehung zur Disposition (2. Glied: *qualem existumes*) aufweisen. Es ist aber auch hier zu beobachten, dass die Begriffserörterungen stets von einer humanen Aura des inneren Erlebens umgeben sind. Da demnach Programmsatz und Disposition in enger Beziehung stehen, ersterer aber durchlaufend gültig ist, gilt das gleiche notwendig auch für die Disposition. Diese zwingt demnach Cicero nicht zu einer abstrakten, folgernden Behandlungsart, sondern gestattet ihm durchwegs eine durch ganz persönliche, intuitive Reflexionen aufgelockerte Darstellungsweise, nur dass in dem einen Abschnitt das "*quid sentias*" mehr den Akzent trägt, im anderen das "*quid existumes*". Indem nun Cicero die *amicitia* durchwegs aus dem Aspekt des *humanum* und *bonum* zugleich darstellt, ergeben sich aus den Relationen *amicitia: bonum*, *amicitia: humanum*, *bonum: humanum* naturgemäss eine Reihe von *praecepta*, die eine ausgeglichene Koordination der Bereiche ermöglichen sollen. Das dritte Glied der Disposition ergibt sich somit aus der aufgezeigten Zuordnung der beiden ersten, *quae praecepta des*; wiewohl auch die *praecepta* durchgehend behandelt werden, so häufen sie sich dennoch in einem dritten gleichsam

paränetischen Teil, etwa ab § 65, wobei hier auch die Kasuistik zu ihrem Recht kommt. ¹⁾

2) Die amicitia als Prägnanzbegriff

Die Begriffsanalyse § 26: mihi de amicitia cogitanti illud considerandum videri solet, beginnt Cicero mit dem origo-Problem, wobei er noch ausdrücklich seine schlichte, anschauliche Art der Gesprächsführung gegenüber der Disputiermethode der docti abhebt: § 25 sed aliud quoddam filum orationis tuae In Form einer disjunktiven Frage führt er zwei Thesen zum erwähnten Problem ein: utrum propter inbecillitatem atque inopiam desiderata sit amicitia, ut dandis recipiendisque meritis, quod quis minus per se ipse posset, id acciperet ab alio vicissimque redderet. Diese erste These

-
- 1) Inwieweit Cicero unter dem Gesichtspunkt digna familiaritate tua die eigene Freundschaft mit Attikus in ihren Werten, Problemen und Möglichkeiten behandelt, kann im einzelnen nicht entschieden werden. Wenn aber H. Heusch (a.a.O. 74) den Laelius als Einführungsschrift in ein wichtiges lange tradiertes Disputationsthema wertet, die Person des Attikus gleichsam nur als Folie an den Rand rückt (75), so scheint mir diese Motivation für die Zielsetzung dieser Schrift nicht ausreichend. Für de senectute bestreitet er die Einbeziehung des persönlichen Erlebens nicht, de amicitia liegt aber zwischen de senectute und de officiis gerade in der Mitte dieser die persönliche Sphäre berührenden Letztschriften. Dabei geht es ihm kaum um die Glorifizierung dieser Freundschaft, sondern vielmehr um das Aufspüren und Darlegen echter Gemeinschaftswerte.

fraglos epikureisch. (Diog. Laert. X 120: καὶ τὴν φιλίαν
τῆς χρείας . . . συνίστασθαι δ' αὐτὴν κατὰ κοινωνίαν ἐν
ἡδοναῖς . Cicero, de nat. deor. I, 44, 22: vos
epicurei) autem quid mali datis, cum inbecillitate grati-
tationem et benevolentiam ponitis (ebenso de fin. I.
29; I, 20, 66). Das Vorbild für diese epikureische origo-
ne ist die platonische χρεία -Theorie (Lysis 214). Wenn
Cicero seine grundsätzliche Opposition gegen den Epikureis-
mus auch für die Freundschaftslehre gelten lässt, so wird er
von der Tatsache des sehr gepflegten, intimen epikureischen
Freundschaftslebens nicht gerecht, zumal er selbst mit einem
Anhänger dieser Richtung, Attikus, durch ein durchaus nicht
lockgebundenes Verhältnis verbunden ist. Ja es scheint, dass
gerade die von Cicero gesuchte zweckfreie Freundschaft vornehm-
lich von den Epikureern gelebt wurde, weil sie damit gerade
eine ganz in sich selbst ruhende, jedes Nutzwertes bare
Freundschaft erstrebten. (vergl. dazu die durchaus positive,
sprechende Darstellung der ep. Freundschaft in de fin.
65)

seiner Antithese zur epik. Auffassung legt Cicero seine
These dar: an esset hoc quidem proprium amicitiae, sed
antiquior et pulchrior et magis a natura ipsa profecta alia
origo. Diese These entspricht den vorausgehenden allgemeinen
Grundsätzen: Die origo der amicitia ist die natura ipsa (§ 20).
Durch zwei Attribute wird diese origo gegenüber der epiku-
reischen hervorgehoben: antiquior et pulchrior; antiquior

besagt, dass die origo jenseits des Nützlichkeitsdenkens liegt und somit jenseits des menschlichen Denkens überhaupt das von Natur aus auf das utile gerichtet ist (Selbsterhaltungstrieb - Geltungstrieb). Diese origo entstammt aber unmittelbar der Natur; *natura ipsa profecta*, ist also älter, als dass sie von den erwähnten Trieben abgeleitet werden könnte. Sie ist auch *pulchrior*, weil in ihr die ursprünglich Schönheit und Unberührtheit des Geschaffenen aufleuchtet. Cicero denkt im Grund hier platonisch, indem er ein spekulatives und aesthetisches Element zu einer Idee verbindet: Damit gewinnt er jene seinem idealistischen Denken entsprechende Basis für einen normativen Prägnanzbegriff der *amicitia*, die, fern von jedem Nützlichkeitsdenken, nur Du-bezogen ist.

Grundwerte der amicitia

a) amor - amare

Ist der Ideenwert der *amicitia* hiermit gesichert, so erhebt sich weiterhin die Frage der Realisierung der Idee im menschlichen Bereich. Nach Auffassung Ciceros sind primär die emotionalen Kräfte die Träger der Freundschaftsidee, von ihnen leitet er die Impulse zum freundschaftlichen Erleben her; *amor enim, ex quo amicitia nominata est, princeps est ad benevolentiam coniungendam*. Der amor ist der Urquell der Freundschaft, worauf formal schon die etymologische Ableitung *amor, amicitia* weist (ähnliche Ableitung: *de fin II*, 24, 78; *Lael. § 100*); damit hat aber Cicero einen sehr

komplexen, in vielen oft gegensätzlichen Varianten erscheinenden Begriff als emotionale Grundkraft der amicitia eingeführt; amor ist $\pi\acute{\alpha}\nu\theta\omicron\varsigma$, er entspricht in seinem Grundwert dem $\epsilon\rho\omega\varsigma$ (Quint. inst. 6, 2, 12: amor $\pi\acute{\alpha}\nu\theta\omicron\varsigma$, caritas $\tilde{\eta}\nu\theta\omicron\varsigma$); amor bezeichnet in jedem Fall eine emotionale Regung, er ist der stärkste Gefühlsimpuls mit der Intention auf irgendein Objekt: Plaut. Merc. 590; facit amor incendium. Die Objektbezogenheit des amor ist sehr variabel. Zunächst bedeutet amor die mit cupido verbundene Geschlechterliebe: Enn. trag. 213, 233; Plaut. Asin. 919; Cic. Lael. 35, 39; Ovid trist. 2, 361; Vergil 8, 43. Der Römer kennt jedoch auch einen amor, der frei von cupido ist: Cato, or. frg. ap. Jsid. diff. 5;: aliud est amor, longe aliud est cupido, accessit ilico alter, ubi alter recessit, alter bonis, alter malis. So die Liebe zu den Eltern: Plaut. Amph. 841; Bruderliebe: Cic. epist. 6, 14, 1; Freundesliebe: Cic. Pis. 76; Att. 3, 4, 5; Varro, rust. 3, 1, 9; Hor. ars 313; Sachliebe: Plaut. Curc. 97, Cic. Flacc. 103, Verg. Georg. 3, 394, Aen. 1, 171, Georg. 2, 301. Auch für das Agens zu amor, amare lässt sich eine entsprechende komplexe Verwendung nachweisen: a) Plaut. Cist. 79, Catull. 85 b) Enn. ann. 37, Plaut. Asin. 87. c) Cic. epist. 13, 1, 5. d) Cic. de orat. 1, 234. e) Cic. Att. 12, 28, 3. f) Plaut. Curc. 148, Cic. Cat. 3, 10; Mur. 76. Diese Zitate zeigen, dass die Wertung von amor-amare sechsfacher Art ist. Der Begriffsgehalt liegt somit nicht eindeutig fest, es sind sogar konträre Bedeutungen miteingeschlossen. So steht die Wertung a), amor verbunden mit cupido, der Wertung d), Freundesliebe,

entschieden entgegen. Der mit *cupido* verbundene *amor* ist egozentrisch. Dieser Ich-Bezogenheit des Begriffes widerspricht die Forderung nach Du-Intention der Freundesliebe, wie sie die *origo*-These fordert. Cicero erkennt den inneren Widerspruch des Begriffes und erstrebt eine eindeutige Wertung, § 27: *quapropter a natura mihi videtur potius quam ab indigentia orta amicitia, adplicatione magis animi cum quodam sensu amandi*. Das vorausgehende *quidquid est, id est verum et voluntarium* macht klar, dass Cicero hier mit *a natura* die *natura hominis* im aristotelischen Sinne meint. Von der Beschaffenheit der menschlichen Natur her erfolgt demnach die Klärung des *amor*-Begriffes für den *amicitia*-Bereich. Das sittliche Element des *bonum* und das rein menschliche, *du-bezogene* des *humanum* bestimmen diese Natur (*verum - adplicatio animi*), damit geben sie aber auch die Basis für den *amicitia*-Begriff und die Wertung seiner emotionalen Kraft, des *amor*. Während aber das *bonum* den Gemütskräften gegenüber - da der *ratio* entstammend - mehr als Regulativ wirkt, sind sie vornehmlich der Sphäre des *humanum* einzuordnen. Vom letzteren her nimmt auch Cicero die Wertung des *amor* vor: Das Verbum *adplicare* "anlehnen, hinwenden" bezeichnet ein Streben nach einem Objekt (*se ad arborem applicare*). Das Objekt nimmt das Subjekt des *applicare* bei sich auf. Das Streben ist also objektbezogen, es geht vom Subjekt ohne Reflexion auf das Objekt. Die *adplicatio* bezeichnet somit eine unreflektierte Intention des Gemüts - *animi* - zum Objekt, dem Freund. Das Objekt ist um seiner selbst willen Ziel des Strebens,

dieser amor als Freundesliebe umfasst kein ich-bezogenes, sinnliches Verlangen mehr (amor-cupido), aber auch keinen utilitaristisch-rationalen Kalkül (cogitatio). Stellt die applicatio animi mehr das konstante zweckfreie Verhalten des Gemüts dar (amor), so weist der Zusatz: cum quodam sensu amandi auf die Intensität der Aktivierung dieser Gemütskraft. Cicero geht hier von einem Normwert des amare aus, zu dessen Wertung cum quodam sensu amandi eine Einschränkung bildet - quidam bei Substv. ist wertmindernd -. Das amare der amicitia ist also schwächer als das normale amare, das nur jenes mit cupido verbundene amare sein kann, da es den höchsten emotionalen Impuls hervorbringt; es dient als Norm für die übrigen Wertungen des amare (b-f), die zu ihr je nach dem Grade der Zuneigung in einem gewissen Verhältnis stehen: cum quodam sensu amandi. Weil das amare der amicitia sich demnach nie mit diesem Normwert deckt, kann es auch keine cupido enthalten. Somit kann Cicero als Strebeobjekt dem amor amicitiae den absolut lustfreien-zweckfreien Wert benevolentia zuordnen: amor princeps est ad benevolentiam coniungendam. Der dem Prägnanzbegriff der amicitia (vera et perfecta amicitia § 22) entsprechende Gemütswert hat damit seine erste Klärung gefunden.

) caritas - diligere

ine gewisse, allerdings nicht durchwegs beachtete Differenzierung von amor und caritas lässt sich schon vor dieser Schrift bei Cicero beobachten (Cic. part. 56 aut caritate conventur homines, ut deorum, ut patriae, ut coniugum); neben der caritas patriae erscheint aber auch amor patriae

(Flacc. 103: qui amor in patriam, Cat. 3, 10: qui amavit ---- patriam); das gleiche Verhältnis zeigt fam. XIII, 15 (und fam. II, 1). Seine eigene Zuneigung zu einem Jüngeren bezeichnet er als diligere (fam. XIII.15: animum et amorem erga me ... diligo), daneben erscheint aber auch (fam. II.1) amor in te für die gleiche Beziehung. Aber auch koordiniert finden sich die Begriffe (epist. 11, 8, 1: quaedam tui nominis caritas amorque in te), daneben wieder ausdrücklich geschieden (de orat. 2, 206: haec res amorem magis conciliat, illa virtutis defensio caritatem). Vielleicht beweist es aber gerade ein gewisses Empfinden für Nuancen des freundschaftlichen Begegnens, wenn Cicero für sein Verhältnis zu Caesar, das infolge der polit. Gegensätze kaum je eine wirkliche Du-Begegnung war, die weniger das Intime kennzeichnenden Werte caritas-diligere einführt (Att. XI. 12). Bezeichnenderweise wählt er aber für Caesars Beziehung zu sich amor: fam. VII, 5, Quint. fr. II, 13; nach dessen Tod jedoch auch diligere: fam. XI, 27; vielleicht schon unter dem klärenden Einfluss dieser Schrift. Als häufige Koordinationswerte zu caritas - wodurch sie auch für die Definition richtungsweisend werden - erscheinen: societas (leg. 1, 60; fin 5, 66; fin. 3, 69) und amicitia (part. 88; fin 2, 83; Tusc. 15, fin. 2, 85; 2, 99. nat deor. 1, 122). Im übrigen ist das Wort wenig gebräuchlich, es erscheint vornehmlich bei Cicero (Grundbedeutung: "Teuerung", carus-carere. Cat. agr. 3, 2: caritatem expectare. Definitionen zu caritas: Isid. orig 8, 2, 6, diff. 1, 17, Non. p. 421. Von dilectio (= caritas: Isid. orig. 8, 26) wurde diligere als Agens für

caritas übernommen, diligere erscheint in der römischen Literatur gleichbedeutend mit amare. a) Geschlechterliebe: Blaut. Amph 509. Cic. Verr 5; b) famil. Bindung: Cic. inv. 1, 46; c) Ovid epist 11, 127. c) Freundesliebe: Ter. Adel. 873. Cic. Balb. 59. Plin. epist. 1, 14, 10. d) Liebe zu Toten: Cic. fam. XI, 27, 8. e) Sachliebe: Cic. de orat. 3, 187. leg. 1, 15. Die Verwendung ist jedoch selten, am häufigsten bei Cicero (vergl. Die Tabelle Thes. L. L. V 1176/77). Seine Eigenwertung gegenüber amare verdankt der Begriff caritas-diligere vornehmlich Cicero, den wohl das amicitia-Problem zu dieser nun prinzipiellen Unterscheidung (amare-diligere) geführt hat. Freilich ist zu bedenken, dass gerade Affektworte einem dauernden Prozess der Abnützung, der Um- und Neubewertung unterworfen sind, dass ein hier durchschlagendes irrationales Moment der Diskretion und Scham einerseits, der Überspitzung und Übertreibung andererseits eine exakte begriffliche Fixierung kaum möglich macht. Cicero bemüht sich zumindest um eine seinem und dem zeitgemässen Denken entsprechende Sondierung. Im Matius-Brief (fam. XI, 27, 8.), der zeitlich dem Laelius am nächsten steht, spricht er nicht mehr von amare mortuum (wie Att. 12, 28, 3), sondern von diligere mortuum, desgleichen § 28: eos, quos numquam vidimus, quodam modo diligamus. Diese Verwendung besagt, dass das diligere nur objektbezogen sein kann, ein ich-bezogenes Begehren ist nicht denkbar; weil aber das Besitzenwollen nicht zum Wesen gehört, so kann das diligere nicht in den Gefühlsbereich einbezogen werden. Wie die Beispiele unter e) (Sachliebe) zeigen, sind die Objekte des diligere in der Regel sittliche Werte: diligentiam, modestiam, continentiam, rem publicam, benevolentiam, omnes virtutes, omnia vera. Das Verhalten des sittlich

denkenden Menschen gegenüber allgemeingültigen ethischen Werten äussert sich in der Wertschätzung, der Achtung. Achtung hat man selbst vor dem sittlichen Tun des Feindes.

§ 29 Quodsi tanta vis probitatis est, ut eam... in hoste etiam diligamus. Diese Sentenz vermag auch Ciceros Verhältnis zu Caesar zu beleuchten und zu klären. Er achtet dessen Tüchtigkeit, mit der er die römische Macht steigerte. Um aber nun neben diesem mehr rational-wertenden Urteil auch eine Valenz der Zuneigung in das diligere einzuführen, vollzieht Cicero die Zuordnung des Verbuns als Agens zu dem Seinswert: caritas, wie aus zahlreichen Parataxen in de amic. erhellt. ¹⁾
§ 28: quodam modo diligamus.... cum caritate aliqua benevola.

§ 32: ipsi autem intellegamus natura gigni sensum diligendi et benevolentiae caritatem facta significatione probitatis: Die Zuneigung der caritas geht aus der Achtung gegenüber dem Du hervor, die die probitas verursacht. caritas-probitas (virtus) entsprechen sich: propter-probitatem..... diligamus.

§ 29: tanta vis probitatis est, ut ... eam ... in hoste diligamus. § 62: virtus, quam sequitur caritas. § 50: ut bonos boni diligant ... sed eadem bonitas ad multitudinem pertinet.... quod non faceret profecto, si a caritate vulgi abhorreret. § 52: qui velit, ut neque diligat quemquam.... haec ... est tyrannorum vita, in qua nulla.... caritas.

§ 80: ipse enim se quisque diligit, non ut aliquam... mercedem exigit caritatis suae, sed quod per se sibi quisque carus est. § 101: senes illos dileximus ... senes in ...

1) Zur Wertung der caritas vergl. H. Scholz, a.a.O. 113/14 nach C. Abel, Der Begriff der Liebe in einigen alten und neuen Sprachen (Berl., 1872).

ritate adquiescimus anquirendi sunt, quos
diligamus ... caritate sublata. Neben dieser formalen
Sprechung: caritas-diligere ist auch eine inhaltliche
nachweisbar. Der caritas-virtus Beziehung entspricht eine
Definition des diligere - wie wir bereits bei anderen Fällen
legten - nach sittlich werthhaften Objekten. § 29: propter
vitatatem ... diligamus. § 50: ut bonos boni diligant.
§ 9: digni ... amicitiae, quibus ... inest causa, cur dili-
guntur. Welche Funktionen kommen nun dem diligere neben dem
Lieben innerhalb der amicitia zu? Das diligere steht am An-
fang der Freundschaft (vergl. auch Matiusbrief: dilexi te,
quia te cognovi). § 32: ut et usu eius, quem diligere
possunt, fruuntur. § 78: una provisio, ut ne nimis cito
diligere incipiant. § 85: quocirca cum iudicaris, diligere
oportet, non cum dilexeris iudicare. Das diligere gründet
sich selbst wieder auf ein Werturteil, das auf ein "iudicare"
hinausgeht. § 30: ille vicissim opinione fortasse nonnulla...
dilexit. § 31: non sunt ab earum spe causae diligendi
exspectatae. Das diligere geht auf abwägbare causae zurück.
§ 6: constituendi autem sunt, qui sint in amicitia fines
quasi termini diligendi: Die Grenzbestimmung des diligere
beruht auf einem iudicare. § 73: tantum autem cuique tribuendum ...
debet etiam quantum ille, quem diligas ... sustinere.
Der Grad der Zuneigung beruht auf einem Urtheil. § 79: digni
sunt amicitia, quibus in ipsis inest, cur diligantur.
Das Urtheil über den Wert des Partners bedingt das diligere.
§ 8: cum iudicaris, diligere oportet. Das diligere ist dem-

nach über das *iudicare* auf die *ratio* zurückzuführen. Die *amicitia* tragenden Kräfte gehören demnach beiden Bereichen der menschlichen Psyche an: *amare*: emotional, *diligere*: rational. In der *amicitia* kommt also die Gesamtnatur des Menschen zur Entfaltung. Als *sensus amandi* (§ 27) und *sensus diligendi* (§ 32) finden sich diese beiden strukturellen Kräfte zu gegenseitiger Einflussnahme und Durchdringung. Beide stehen in einer geordneten Koordination. Das *diligere* wirkt wegen seiner rationalen Werte als Regulativ des *amare*, dessen emotionale Impulse es auf ein werthafte Ziel lenkt, das *amare* führt den Erkenntniswert des *diligere* zu einem Erlebnisswert. Beide Komponenten hat daher Cicero bei jeder *amicitia*-Definition zu berücksichtigen. (Hier klärt sich der Vorwurf wegen der vermeintlichen Dubletten bei Hoppe-Meissner). Um dieser zweifachen Begriffswertung gerecht zu werden, gebraucht Cicero zwei Arten der Analyse: a) Die beiden Agenzien erscheinen in unmittelbarer Verbindung, b) Probleme werden aus dem zweifachen Aspekt des *amare* und *diligere* behandelt. Zu a) § 27: *ex ea caritate, quae est inter natos et parentes.... deinde cum similis sensus exstitit amoris si aliquem nacti sumus.* § 28: *nihil est enim virtute amabilius, nihil quod magis adliciat ad diligendum.* Im ersten Fall soll bei beiden Begriffen die spezielle Art der Zuneigung herausgestellt werden: die auf Achtung gründende Zuneigung der *caritas* der Kinder gegen die Eltern,¹⁾

1) Zuneigung aus Achtung kommt natürlich nur für das Kind-Eltern-Verhältnis in Betracht, das vorgestellte *natos* gegenüber *parentes* drückt diese gemeinte Beziehung auch im Text aus, sie ergibt sich aus der *probitas* des Vaters, einem Persönlichkeitswert, den die Ausdeutung des Vaterbegriffes erbrachte.

(Grundwert: caritas inter natos et parentes) und die mehr impulsive emotionelle Hinordnung: sensus amoris. Im zweiten Zitat erscheinen beide Verhaltensweisen durch die virtus verbunden. Nur so wird der Bestand der amicitia gewährleistet (§ 100: virtus... conciliat amic. et conservat. § 30: non sunt tamen ab earum spe causae diligendi profectae. § 31: ... sed quod omnis eius (amicitiae) fructus in ipso amore inest....). Nützlichkeitsbetrachtungen liegen bei keinem der Agenzien und Zustandswerte vor.

§ 32: quam qui adpetiverunt, adplicant se et movent, ut et usu eius, quem diligere coeperunt, fruantur et moribus sintque pares in amore. § 49: eo qui vel amare vel... redamare possit § 50: ... ut bonos boni diligant ... quasi ... coniunctos ... natura. Beide Agenzien sind naturgegebene Funktionen des Gemeinschaftslebens.

§ 81: quodsi hoc apparet in bestiis... ut se ipsae diligant... etque faciunt ... cum quadam similitudine amoris humani. Die beiden Arten der Zuneigung wurzeln in der Natur schlechthin.

a) § 27: cum quodam sensu amandi: § 32: gigni sensum diligendi.

§ 28: virtutem ... diligamus:

§ 102: virtutem enim amavi illius viri: (diligere-amare bezeichnen die Beziehung auf den Träger der virtus differenziert).

§ 32: usu eius, quem diligere coeperunt:

§ 60: quando amare inciperemus eum. diligere-amare fallen im Ursprung fast zusammen.

§ 34: ... quod summi puerorum amores saepe ... ponerentur:

§ 74: quos tum eodem studio praeditos dilexerunt.

§ 36: videamus-, quatenus amor in amicitia progredi debeat:

§ 56: constituendi autem sunt, qui sint in amicitia fines et quasi termini diligendi. Für beide Agenzien ist eine Grenzbestimmung ihrer Funktionen nötig.

§ 52: ut neque diligat quemquam nec ab ullo diligatur:

§ 97: nec amare quidem aut amari.

In beiden Fällen wird Gegenseitigkeit der Zuneigung erstrebt. Nach diesen analytischen Erwägungen kann Cicero dieses Korrelationsverhältnis der beiden Agenzien in die Abschlussdefinition über die amicitia einführen. § 100: ex quo exardescit sive amor sive amicitia; utrumque enim dictum est ab amando; amare autem nihil aliud est nisi eum ipsum diligere, quem ames, nulla indigentia, nulla utilitate quaesita: Das amare der amicitia geht aus dem wertenden diligere hervor: diligere quem ames; das diligere ist aber in seiner Funktion bereits auf die Möglichkeit des amare ausgerichtet: diligere, quem ames, schätzen, den man lieben möchte, dürfte. (Bisher ordnete Cicero das diligere als minderen Grad der Zuneigung dem amare unter: ep. 9, 7, 1; ep. 13, 4, 7. ad. Br. frg. 4 ap. Js. d. 17; fin. II, 24, 78 erscheint nur das amare als Agens der amicitia: es gibt die stärksten Impulse zum freundschaftlichen Tun. In de invent. II, 166 dagegen nur das diligere: In der Jugend erscheint ihm die freundschaftliche Gesinnung massgebend.) Diese Definition in de amic. ist die Synthese

er beiden erwähnten Ableitungen der Jugend und des reiferen Alters, eine Synthese des idealistischen und praktischen Denkens. Die beiden bisher getrennt gewerteten Agenzien: *illegere-amare* sind hier gleichwertig eingeführt: § 100. Damit ist ihm aber an einem realisierbaren Erlebniswert jene Synthese eines *bonum* und *humanum* gelungen, die seine eigene geistige Struktur kennzeichnet, die er aber in wirrer Zeit auch seiner Umwelt zur seelischen Orientierung als Ziel vorsetzen will. 1)

) benevolentia - bene velle

Da es verschiedene Erlebnisformen der *amicitia* gibt, die sich nicht in die bisher festgelegten Bereiche der *ratio* und des *sensus* einordnen lassen, denen einerseits die unmittelbare spontane Reaktion des Gefühls im gewissen Grade eignet, denen aber zugleich ein Urteilen zugrunde liegt, führt Cicero einen dritten Seinswert als Mittelwert zwischen Affekt und Urteil ein: die *benevolentia*. § 19: *sublata enim benevolentia amicitiae nomen tollitur*. In diesem Wert schwingt etwas wie unser deutsches Wort Güte mit, er umschliesst eine gewisse grundsätzliche Gestimmtheit, in der die Freundschaft einerseits ruht (§ 22) und aus der sie entspringt (§ 50), durch die sie aber auch aktiviert wird (§ 49); von dem breiter angelegten Grundverhalten der *humanitas* unterscheidet

Vergl. dazu als Parallele die prinzipielle Zielsetzung des Erasmus: die *sacrae litterae* mit den *humanae litterae* zu versöhnen ep. 1581, 114, nach Pfeiffer, *Humanitas Erasmusiana*, Leipz. 1931, 8.

sie sich vor allem durch die Bestimmtheit ihrer Intention, die, wie eben erwähnt, auf einem Urteil und Empfinden zugleich beruht. Die emotionale Wertung des Begriffes ergibt sich aus § 22.... *mutua benevolentia conquiescit*. Die *benevolentia* ist gefühlsmässig empfundener Zustand. § 23: *quodsi exemeris ex natura benevolentiae coniunctionem*.... Die *benevolentia* erzeugt das Gefühl der Zusammengehörigkeit. § 26: *amor ... princeps est ad benevolentiam*.... Der *amor* fördert die *benevolentia*. § 29: *exardescit benevolentiae magnitudo*. Das Gefühl des Wohlwollens stellt sich ein, wann gewisse Beweise der Zuneigung gegeben sind. Sie gehört der *origio amicitiae* an: § 50: *benevolentiam, qui est amicitiae fons*. Da die *benevolentia* gewisse Gefühlswerte in sich schliesst, ist auch ein Übermass des Wohlwollens möglich, wie beim *amor*. § 75: *ne intemperata quaedam benevolentia... impediat magnas utilitates amicorum*. Freunde dürfen durch ein Übermass des Wohlwollens nicht abgehalten werden, Verpflichtungen höherer Ordnung gegenüber der Gemeinschaft nachzukommen. § 63: *est igitur prudentis sustinere ut cursum sic impetum benevolentiae*. Das Wohlwollen stellt sich aber nicht spontan ein, wie der *amor*, es ist an Voraussetzungen gebunden. § 29: *et beneficio accepto exardescit benevolentiae magnitudo*. § 49: *nihil est enim remuneratione benevolentiae iucundius*. Die *beneficia* rufen die *benevolentia* hervor. Die *benevolentia* entspricht demnach einer sittlich-rechtlichen Verbindlichkeit, wie die *caritas* einem werthhaften Urteil. Beide Werte geben der *amicitia* Halt und Dauer. § 52: *stabilis benevolentiae potest esse fiducia*.

§ 82: *stabilitas amicitiae confirmari potest, cum homines benevolentia coniuncti* Aber auch schon die *origo amicitiae* verbindet sie zu enger Wechselbeziehung; die Nebenordnungen in der Schrift sind häufig; § 20, 28, 30, 32, 46, 50, 52, 56, 82, 101, 102, dazu Cic. Phil. 2, 102; fin. 1, 52. Die *benevolentia* folgt der *caritas*. § 50: *bonis inter bonos quasi necessariam benevolentiam*. Die *boni* verbindet miteinander *eo ipso* ein Verhältnis der *caritas*; *benevolentia* ist in der Verbindung mit *caritas* als Zustand zu werten, sie gründet auf einem werthaftern Urteil wie die *caritas*, unterscheidet sich aber darin, dass von der *benevolentia* unmittelbar die Impulse zum freundschaftlichen Tun ausgehen, während die *caritas* eine reine Intention, Verhaltensweise darstellt. Sie aktiviert sich erst im *diligere* über die *benevolentia*. In einer Konfrontation der Begriffe: *benevolentia* - *caritas*: § 61 stellt aber Cicero die Unterschiede noch klarer heraus: *nec vero neglegenda est fama, nec mediocre telum ad res gerendas existimare oportet benevolentiam civium... virtus, quam sequitur caritas, minime repudianda est*. Zu einer erfolgreichen Gestaltung der *vita activa* ist die *benevolentia civium* nötig. Die *benevolentia* ist hier auf beiden Seiten, bei dem, der sie erstrebt, und bei der Masse, die sie anbietet, wohl errechnetes Kalkulationsobjekt mit eindeutigem Verbindlichkeitswert.¹⁾ Diese *benevolentia* steht in keinem Konnex mehr mit der *caritas*, ja sie vermag sogar die *virtus*

1) Zur Verbindlichkeit der Dienstleistung, vergl. R. Reitzenstein: Zur Sprache der lateinischen Erotik, (Heidelbg., 1912) 18/19.

und damit die caritas zu gefährden, wie der einschränkende Zusatz besagt: *virtus... minime repudianda est*, Somit wirkt die benevolentia an sich keine Sittlichkeit des Handelns und der Gesinnung im Bereich der amicitia. Hier liegt der entscheidende Unterschied zu caritas. Weil die benevolentia als Mittelwert die Impulse des amor und der caritas im letzten realisiert, aus ihr das freundschaftliche Tun unmittelbar hervorgeht, sind auch die praecepta vornehmlich an sie gerichtet: von praecepta gegen das Übermass der benevolentia sprachen wir bereits § 63, § 75, sie finden sich gehäuft in § 88 - § 100. Praecepta sind statthaft, wenn sie aus wohlwollender Gesinnung kommen, § 88: *nam et monendi amici saepe sunt et obiurgandi, et haec accipienda amice, cum benevole fiunt*. Die Beziehung der benevolentia ist ihrer dargelegten Wertung entsprechend zu den praecepta eine zweifache: Die praecepta richten sich an die benevolentia: § 63, § 75, sie werden aus der benevolentia gerechtfertigt: § 88 - § 100. Je nach ihrer virtus-caritas-Nähe oder -Ferne erscheint sie in der einen oder anderen Wertung.

Diese drei Grundwerte und ihre Agenzien amor - benevolentia - caritas bedingen somit das Wesen der ciceronischen Freundschaft, die selbst hier in der begrifflichen Darlegung ganz in der Brechung durch das Medium seiner idealistisch-humanen Geistesstruktur erscheint.

Die amicitia ein bonum

Die These § 18, dass die amicitia vera et perfecta nur unter bestimmten Bedingungen möglich sei, rückt die Freundschaft in den ethischen Bereich. Cicero bezeichnet zwar nirgends in der Schrift die amicitia als virtus (im Gegens. fin. 2, 140), macht letztere aber in der Wertung als sittlicher Gesamthabitus zur unabhängigen Voraussetzung für die wahre Freundschaft.

§ 20: sed haec ipsa virtus amicitiam et gignit et continet, et sine virtute amicitia esse ullo pacto potest. § 100: virtus et conciliat amicitias et conservat. Um aber das Wesen dieser virtus-amicitia-Verbindung klarzustellen, charakterisiert Cicero sie in der Einleitung, die ja durch die exempla maiorum der Veranschaulichung der folgenden Thesen dienen soll, durch die virtus des Laelius. § 7: ut omnia tua virtute posita esse ducas humanosque casus virtute inferiores. Auf Laelius ist aber nicht der sallustisch-dualistische virtus-Begriff übertragbar, der die vires animi et corporis in sich schliesst. ¹⁾ Die virtus des Laelius ist im Sinne der griechischen Arete nur ethisch zu fassen. ²⁾ Diese Charakteristika der Zitate machen deutlich (sapientia, humanitas, hilaritas, comitas, moderatio), dass diese virtus an den Bereich

Sall. Cat. I, 2, 5, 53, 54, 6: virtutes animi; Cat. 6, 5, 58, 1, 58, 12: virtutes corporis.

Zur virtus Laeli, vergl. Cic. Brut. 84; de orat II, 154, de off. I, 108; Arch. 16; pro Mur. 66; Hor. Sat. II, 172.

der humanitas grenzt, der humanitas als natürliche Anlage: (comis, hilaris, modestus) und zugleich einer erstrebten humanitas im Sinne der griechischen *ἡμετέρα*. Die klare Wertung dieser humanitas-Tendenz der virtus amicitiae gibt § 48: neque enim sunt isti audiendi, qui virtutem duram et quasi ferream esse quandam volunt; quae quidem est cum multo in rebus, tum in amicitia tenera atque tractabilis. So stellt auch Cicero diesen Ursprungswert der Freundschaft neben der gewöhnlichen Wertung als bonum auch aus dem Aspekt des humani dar: die humanitas-Nähe der virtus. Sein Freundschaftsbegriff fordert diese Darstellung. Zugleich legt er aber auch die Bedingungen für das Gedeihen wahrer Freundschaft wichtigen Prägnanzwerte der virtus dar: § 25: qui ob eam (amicitiam) summa fide, constantia iustitiaque servatam maximam gloriam ceperit. Im Erläuterungsteil erfahren sie ihre systematische Behandlung: constantia: § 62 - § 64; fides: § 65 iustitia: § 89. Diese entsprechenden Attribute: fidus, firmus, verus, bonus waren schon im Volksdenken vorgegeben: amicus certus (fidus): Plaut. Trim. 94, Pseud. 390; Enn. frag. 388. amicus firmus (constantia) Plaut. Trim. 1110; Ter. Hec. 746 amicus verus (veritas-iustitia) Rhet. Her. 2, 24, 37. amicus bonus: (virtus) Plaut. Mi. 674.

-
- 1) Vergl. G. Liebers, Virtus bei Cicero (Diss. Leipzig, 1947) 95. "Es scheint ihm darum zu gehen, das unerbittlich hartsozusagen altrömische Lebensideal des Stoikers abzusetzen von dem moderneren, naturgemässeren, das er selbst in der Nachfolge von Akademikern und Peripatetikern für richtig hält, bei dem misericordia, comitas, humanitas nicht fehlen dürfen."

Hier fassen wir zunächst den ursprünglichen virtus-Begriff mit seinen das Leben der nobiles auszeichnenden Praedikaten. Diesen Anschluss an das geistige Erbe der Väter sucht Cicero bewusst. Er bemüht sich aber im Rahmen dieser amicitia-Abhandlung um eine neue - weitere Fassung dieses urrömischen Lebenswertes. Die drei angeführten Prägnanzwerte der virtus: fides, constantia, veritas weisen auf eine mehr soziologische Interpretation der virtus, es sind Werte des Gemeinschaftslebens, die im menschlichen Kontrakt ihre Entfaltung finden und die societas hominum prägen. Diese virtutes, wohl auch im Volk gelebt (vergl. Plautus: amicus fidus, certus, firmus), fanden bislang aber nur Anerkennung als Privilegwerte der nobiles; über das Freundschaftsleben sollen sie wieder bewusst gemacht, soziologische Grundwerte auf der breiten völkischen Basis werden. ¹⁾ Über die amicitia erhalten sie ihre strukturelle soziale Prägung: fides: § 65: die fides setzt den sittlichen habitus der virtus voraus § 65: Träger der fides ist daher der vir bonus (§ 19). Ein Verstoss gegen die fides führt zur Lösung der Freundschaft (§ 39). Durch diese fides-amicitia-Koordination erfährt der Begriff selbst eine Läuterung, da hier jede rechtliche Verbindlichkeit ausscheidet. Im freien Bekenntnis zum Wert liegt die

1) Vergl. dazu: Pöschl a.a.O. 92: "Fides zeichnet den Magistrat auch in seiner Amtszeit aus". Heinze: Vom Geist des Römertums, 40: "Die Fides des Klienten spielt ursprünglich keine Rolle, sondern nur die des Patrons." Zur Wertung im allgemeinen: Pohlenz a.a.O. 27; Heinze, Hermes LXIV. 149.

erhöhte sittliche Wertung. constantia: § 62 - 64: sunt igitur firmi et stabiles et constantes eligendi. Die Bewahrung der constantia und damit ihre Aneignung ermöglicht in erster Linie die amicitia. Der Freund muss schon vorher zwar die Anlage haben, entfalten kann er sie erst in der Freundschaft selbst: experiendum autem est in ipsa amicitia. Die constantia ist aber auch Eckstein, an dem sich wahre und falsche Freundschaft scheiden. Sie stellt hohe sittliche Anforderungen, denen nur wenige Folge leisten können: § 64: constantem. hunc ex maxime raro genere hominum iudicare debemus.

iustitia: § 89 - 92

Die iustitia war von jeher als Sozialwert gewertet: off. I, 7 societas hominum ... cuius partes duae sunt: iustitia. Die origo der iustitia ist die veritas, ¹⁾ ein wesentlicher Grundwert der amicitia: § 92: veritatem, sine qua nomen amicitiae valere non potest. § 97: amicitia quae tota veritate penditur.... Die Wertung der iustitia als veritas vollzieht Cicero bewusst, iustitia als primär rechtlicher Begriff würde dem absolut freien Verhältnis der amicitia das Charakteristikum einer gewissen Rechtsverbindlichkeit aufprägen. Die veritas jedoch enthält im Gegensatz zu dem durchaus rationalen Begriff in ihrer Valenz als Wahrheitsliebe

1) Als origo der iustitia ist gemeinhin die veritas anzusehen, die als Wahrheitserfinden und Wahrheitsliebe die Disposition für gerechtes Handeln schafft.

auch ein gewisses emotionales Moment, das sie zur Koordination mit der *amicitia* eher befähigt. Sie fungiert ebenfalls als Kriterium der Freundschaft gegenüber *obsequium* (§ 89) und *adulatio* (§ 91).

Die eigentliche Grundlage für diese Wertung gibt der Sozialpassus § 50, in dem Cicero die soziologische Ausweitung des *virtus*-Begriffes vornimmt. *Sed eadem bonitas etiam ad multitudinem pertinet. Non enim est inhumana virtus neque immunis neque superba, quae etiam populos universos tueri eisque optime consulere soleat, quod non faceret profecto, si a caritate vulgi abhorreret.* Diese läuternde Aufhellung eines ursprünglich gemeinschaftstragenden, durch Standesgeist aber erstarrten Normwertes hängt mit Ciceros eigener leidvoller Lebenserfahrung, besonders im Exil, aufs engste zusammen. Er erlebte das Versagen der Lebensnormen, die bisher sein Dasein formten. Der *virtus*-Begriff, der Kardinalwert der römischen Ethik, erhielt seinen Wertgehalt nur aus der *vita activa*. Dieser Tätigkeit weitgehend entbehrend, fühlt nun Cicero selbst, dass die Wertbegriffe dieser Staatsethik die Lebensprobleme des einfachen Menschen nicht miteinbegreifen, dass seinen sittlichen Leistungen in diesem System der Ethik keine Wertung und Anerkennung zuteil werden kann. Cicero erfährt nun, dass auch in Erfüllung der Alltagspflichten hohe sittliche Leistungen gefordert werden. (Cato, der Staatsmann, wird mit einem Ereignis voll sittlicher Würde aus dem privaten Bereich eingeführt: § 9: *quomodo, ut alia omittam, mortem*

filiis tulit). Die Basis der römischen Ethik erscheint zu eng, es gilt die Standesethik zu einer Sozial-Ethik auszuweiten. Die negativen Attribute, mit denen er jene belegt, inhumana- immunis - superba, weisen ihm die Richtung der Neuwertung. Das inhumanum trifft das sittliche Denken des Römers im allgemeinen, das sich aus einer ursprünglichen Bauern- und Kriegerethik geformt hat, der aus einem ethischen Prinzipiendenken her die stoisch-rigorose Sittlichkeitswertung parallel geht. ¹⁾ In ihrem Streben nach der eigenen gloria ist diese virtus sperrig und abweisend gegenüber dem Nächsten. Cicero bemüht sich demgegenüber um eine humane, gemässigte Wertung der virtus, die er auf das Du bezogen, zu einem Grundwert des Zwischenmenschlichen, der societas hominum macht, womit er die kosmopolitische Grundthese der Stoa in die amicitia-Abhandlung übernimmt. § 20: quanta autem vis amicitiae sit, ex hoc intellegi potest, quod ex infinita societate generis humani, quam conciliavit ipsa natura, ita contracta res est et adducta in angustum, ut omnis

1) Vergl. dazu das sittliche-absolute Verhalten des Brutus und Manlius gegenüber ihren Söhnen: Preisgabe wegen Pflichtverletzung, des Regulus: Rückkehr zum Feind auf das gegebene Treuwort hin.

Vergl. zu Ciceros akademischer Toleranz den stoischen Rigorismus Catos. pro Murena 60/4. Ego tuum consilium, Cato, propter singulare animi mei de tua virtute iudicium vituperare non possum: nonnulla forsitan in re conformare et leviter emendare possim.... Accessit istuc doctrina non moderata nec mitis, sed ut mihi videtur, paulo asperior et durior, quam aut veritas aut natura patitur... nostri inquam illi a Platone et Aristotele, moderati homines et temperati, aiunt apud sapientem valere aliquando gratiam.

ritas aut inter duos aut inter paucos iungeretur. ¹⁾

19: ita natos esse, ut inter omnes esset societas quaedam.

us dieser societas naturalis, bestehend in der menschlich
emeinsamen geistigen Anlage: § 13: qui... sapientissimus
t iudicatus: (Socrates!).... animos hominum esse divinos, 1
itet Cicero als konkrete und intimste Form zwischenmenschli-
er Verbindung die amicitia ab und gibt erst durch diese
tensivierung einer umfassenden, aber gefühlsarmen Mensch-
itsidee Kraft und Leben. Während aber stoischer Kosmopoli-
smus und hellenistischer Individualismus in engster Korre-
tion stehen, ²⁾ bringt Cicero die echten Valenzen der Du-
zogenheit des societas-Begriffes zum Bewusstsein. Er for-
rt die aufgeschlossene Hinwendung zum Du, die wirkliche
nste Anteilnahme am Leben des andern, es gilt dessen Le-
nsbereich gleichsam in den eigenen hereinzunehmen. § 64:
id, haec ut omittam, quam graves quam difficiles plerisque
dentur calamitatum societates. Die societas als das Du-
zogene zwischenmenschliche Verhalten, sei es in der klein-
en Gemeinschaft der Familie oder Freundschaft: § 82, 84,
, der grösseren des Staates: § 23, oder der universalen
nschheitsgemeinschaft: § 50, ist hier zu einem ethisch-
zialen Wert erhoben und wird damit zu einem tangentialen
enzbegriff der virtus, so dass die Koordination: virtus -

Zur stoischen Ableitung der Idee vergl. fin. III, 67;

off. I, 4, 12, 16, 50; fin. III, 64.

These: der Einzelne und die Menschheit, die Volkszugehörig-
keit wird übergangen.

Vergl. Windelband a.a.O. 235.

societas § 83/84 vom inneren Gehalt her gerechtfertigt ist: virtus ad ea, quae summa sunt...., coniuncta et consociata cum altera perveniret..... societas.... ad summum naturae bonum optimus comitatus. Diese so verstandene societas ist ein bonum und humanum zugleich (§ 84): societas, in qua omnia sunt honestas ... iucunditas. Dieser Konnex mit der societas prägt aber auch der virtus, die nach altrömischer, bislang gültiger Auffassung nur in dem Erlangen eigener gloria durch die *vita activa* ihr Genügen fand, ¹⁾ jene Du-Intention auf, die ihr besonders in der societas-Verbindung der amicitia einen ganz neuen sozial-ethischen Bereich erschliesst, sei es in der innerstaatlichen Befriedung. § 23: quanta vis amicitiae concordiaeque sit, oder der zwischenstaatlichen Verständigung. § 50: virtus.... quae etiam populos inivosos tueri soleat. Cicero fordert die Einbeziehung des Du in die Sphäre des eigenen sittlichen Handelns. § 70: quod faciendum est omnibus, ut si quam praestantiam virtutis.... consecuti sint, inperiant ex ea communcentque cum proximis ... Fructus enim ... virtutis omnisque praestantiae tum maximus capitur, cum in proximum quemque confertur. Diese virtus ist nicht mehr autonom, selbstgenügend wie bislang, § 30: Africanus indigens mei? § 51: ut ii, qui... virtute, in qua plurimum est praesidii, minime alterius indigeant, sie benötigt vielmehr nun das Du als

1) Cic. Tusc. III, 3: gloria virtuti resonat tamquam imago - im Gegensatz: fam. XIV, 4: viximus.... virtus nos afflixit.

Entfaltungsbereich. § 83: ut quoniam solitaria non potest
virtus ad ea pervenire, quae summa sunt. § 83: coniuncta et
consociata cum altera perveniret. Zum summum bonum führt die
virtus nicht mehr über die gloria - von diesem Aspekt aus
ist sie immunis, superba, selbstgefällig und undienstfertig:
§ 50, sondern über das Leben und die Bewährung in der Gemein-
schaft, über die societas, die selbst wieder in der amicitia
ihre höchste Prägnanz und Intensität der Du-Bezogenheit er-
reicht. Die amicitia fördert dadurch die virtus. § 83: vir-
tutum amicitia adiutrix a natura data est. Ein Verhältnis
engster Koordination verbindet somit beide Werte. Die virtus
ist das Kriterium der amicitia. Schon ein Verstoss gegen eine
der virtutes löst die Freundschaft. § 37: nulla est igitur
excusatio peccati, si amici causa peccaveris.... difficile
est amicitiam manere, si a virtute defeceris. § 84: virtuti
opera danda est, sine qua nec amicitiam.... consequi possumus.
§ 104: virtutem... sine qua amicitia esse non potest. Da diese
virtus eine sittliche Leistung fordert, findet sie sich und
damit die vera et perfecta amicitia nicht zu oft. § 98:
virtute enim ipsa non tam multi praediti esse quam videri
solent. § 47: quodsi curam fugimus, virtus fugienda est.
§ 64: gravem, constantem, stabilem... raro genere. Diese Be-
reichserweiterung hat durchaus zu keiner Minderung des sitt-
lichen Wertes geführt. Cicero will vielmehr mit dieser Koordi-
nation: virtus-amicitia einen Prägnanzbegriff schaffen, der
in seiner absoluten sittlichen Geltung als Norm und für die
Lebens-Wirklichkeit gelten kann. Er lässt für die Wirklich-
keit durchaus verschiedene Arten der Freundschaft gelten.

§ 36: est enim varius et multiplex sensus amicitiae. Cicero geht es hier nur um Klarheit im wertenden Urteil gegenüber all den sehr variablen Erscheinungsformen: Der Wertgehalt der Arten beruht sich nach ihrer Nähe oder Ferne zum Nukleus. Den Cicero nun in aller Eindeutigkeit dargestellt hat und unter einem ganz persönlichen Strich, bestehend in der Koordination der virtus mit der humanitas, wohnt er sich gegen den weltfremden, sittlich niedrigen Antikergeist der An. absetzt (§ 18, 21, 46), den sprechen, an inneren Erlebensarmen des eigenen Volkes neue Talente züchtet (§ 50 innumus), sowie in der ethischen Weltansicht erschöpfenden Einordnung der societas und virtus in der prägnanten Form der tria: der sittlich sterile antikerische virtus-Begriff (§ immunitas-superba) erhält in der Erziehung und Erziehung auf das Du neue belebende Kräfte. So gewertet und gelebt ist die amicitia ein bonum nicht nur für den einzelnen, den sie sich auch zugleich als ein nolle erwies. § 22: amicitia res plurimas continet, § 31: sed utilitas amicitiae secunda est, sondern auch für das Volksganze. § 23: quod eximie ex rerum naturae benevolentiae coniunctione, nec domus illa nec urbs stare poterit, für das sich auch Cicero noch in seinen gerade durch die politischen Verhältnisse erzwungenen offiz. noch verantwortl. fühlt. § 40: etenim loco... locati sumus, ut nos longe prospectare oporteat futuros casus rei publicae. § 43: nihil... non minorum est, qualis res publica post mortem meam futura esse possit. Das multae prodesse (§ 4) bildet hier seinen Stoffbereich allerdings nicht mehr ausschliesslich, sondern schon mehr der Folge einer anderen vernünftigeren Zielsetzung, deren

patriotische Rechtfertigung es vielleicht sein will.

4) Die amicitia, ein humanum

Es unterstreicht die allmählich sich von der vita activa absetzende und ins Private sich zurückziehende Haltung Ciceros, dass seine literarische Reaktion auf den politischen Umbruch des Jahres 44 keinen entsprechenden Ausdruck seines einseitigen politischen Denkens mehr darstellt. Dass er gerade in dieser unglückseligen Situation mit einer vom Zeitgeschehen ganz abseits liegenden, fast privaten Abhandlung über ein philosophisch-ethisches Thema an die Öffentlichkeit tritt, mag das Klarung erwartende Parteidenken seiner politischen Freunde sehr enttäuscht haben. So sehr aber dieses ein Verhalten nach außen hin befremden mag, so zeigt es - vielleicht zum ersten Male - eine echte Stilltreue seines Wesens. Cicero denkt und handelt jetzt als der, der er eigentlich in der innersten Mitte seines Wesens ist: als der grosse humane Geistete. Ohne sich noch einmal von dem Geschehenslauf des Herbst des Handels aufbringen zu lassen, wie in jener seiner wahren Art fremden Catilina-Reaktion, interpretiert er die gegebene Lage erfahrungsgemäss und einseitig geworden aus seines Willens und damit sich selbst treuen Wesensmitte. Er ist in seinem Denken der Lage nicht mehr unmittelbar ausgeliefert; in souveräner, schon altersweiser Geisteshaltung steht er über ihr, er beherrscht sie in seiner Schrift, 1)

) Freilich bekunden gerade die Briefe nach der Ermordung Caesars, dass er sich vom politischen Geschehen durchaus nicht völlig distanzierte in seinem Denken und Trachten. Vergl. ad fam. VI, 13: quid agas quidque agatur, certior fieri volo.

§ 4: ut prodessem multis (ethisch-soziale Komponente)

§ 40: eo loco... locati sumus, § 43: non minori curae est...

lässt sich aber von ihr nicht mehr beherrschen. Er wählt ein Thema, das auch eine und diesmal seinem Wesen entsprechend konziliante, aber keine konterrevolutionäre Antwort enthält, wie es sich vielleicht aus der früher getätigten Unmittelbarkeit der Reaktion (Catilinasituation) erwarten liesse, ein Thema, das vielmehr jenen höheren, nicht mehr an der Zeitlag klebenden - wir werten sie als Anlass zur Schrift - Aspekt gestattet: Kündet letzter sittlicher und humaner Werte vor (eigenen Volk (§ 4) aber auch vor der Menschheit überhaupt zu sein (§ 50 *populos universos*). Über die *amicitia* als *bonum* ist gehandelt. Wir stellten sie in den Randbereich des Ethischen, sie ist nämlich keine *virtus*, sondern ihr nur - allerdings wesensnotwendig - tangential zugeordnet; denn den Kern ihres Wesens formt neben dem *bonum* auch das *humanum*, wobei es rationalistische Rabulistik gegenüber der nicht in einzelne Komponenten analysierbaren Gesamtpsyche wäre, noch über das Primäre zu diskutieren. Wir haben bereits eingangs davor gesprochen, dass durch Cicero das *humanum* als Eigenwert gegenüber dem *bonum* und *divinum* abgegrenzt und durch die Begriffsprägung: *humanitas* in das Bewusstsein erhoben wurde.¹ Wir wollen den antiken wie auch den Ciceronischen *humanitas*-Begriff mit der Vielfalt seiner Wertigkeiten auf sich beruhen

1) Zum Werden und Wesen der *humanitas* vergl. R. Pfeiffer a.a.O. 2/3 Abschn. "Der antike *humanitas*-Begriff", Anmerk. 1, 2, 3.

lassen und ihn nur in dem Berührungsfeld mit der amicitia in den Blick nehmen; ¹⁾ die amicitia ist nämlich ebensowenig wie die virtus mit der humanitas gleichzusetzen. Als Eigenwert steht sie vielmehr zwischen den beiden Bereichen der virtus und humanitas. Beide wirken auf sie ein und zwar so wesensformend, dass ihr Kern nur aus dem Korrelationsverhältnis des bonum und humanum erfasst werden kann. Beide Werte finden sich hier, in gegenseitiger Fusion gewisser sich entsprechender Valenzen, zu der Begriffseinheit der amicitia. Eine Darstellung der amicitia ist zugleich eine Darlegung der virtus und der humanitas in dem entsprechenden begrenzten Aspekt. Mit der Übertragung dieses humanum in den amicitia-Bereich prägt Cicero dem Werk gegenüber der popular-philosophischen Tradition und dem Empfinden des eigenen Volkes das stiltreue Signum seines Denkens auf. Durch diese Projektion eines gehaltreichen, fein nuancierten Seelenlebens in das geprägte fassbare Wort wird er zum Kündler des humanum - nicht des menschlich - Gebrechlichen gegenüber dem divinum (Simon. Fr. 5 D; Herod. I, 86; Eur. Hipp. 472; Menand. Epitr. 528), sondern der voll entfalteten menschlichen Persönlichkeit, deren humanitas in der Natur als *φιλανθρωπία* (Menand. 761 K; Rhet. Her. 2, 16, 24) bereits grundgelegt ist, durch die *παιδεία* (Isokr. IV. Paneg. 50, Gellius N. A. XIII, 17)

) Vergl. die humanitas-Deutung Klingners, a.a.O. 25. "Dass die Römer aber humanum und inhumanum und humanitas sagen, d.h.: so wie es sich für Menschen gehört, das ist das Merkwürdige, was schliesslich auch die bunte Fülle zur Einheit zusammenbindet. Was humanitas auch im einzelnen Fall bezeichnen mag, es meint in dem Bereich, der hier überhaupt in Betracht kommt immer: wie es sich für einen richtigen Menschen gehört".

aber erst zum bewusstgemachten Strebeobjekt menschlicher Formung wird (Scipionenkreis). ¹⁾ Es kam aber dem Gedeihen der humanitas-Idee sehr zustatten, dass Cicero über den comitas-Begriff einen Konnex zum Volksdenken herstellen konnte. Die comitas war an den Römern von jeher gerühmt: Ter. Mil. 79; Plaut. Poen. 805, Rud. 287, Mil. 676. Comitas ist ein Wert des Zwischenmenschlichen, der die ganze Skala freundschaftlichen Verhaltens vom anhaftenden freundlichen Wesen bis zum bewussten Akt der Freigebigkeit umschliesst. (Vergl. Heuer a.a.O. 25: "comis meint immer den Menschen in seinem ... Gegenüberstehen zu einem andern".) In dieses noch undifferenzierte Denken führt nun Cicero die Sonden sichtender Unterscheidung ein. Er grenzt zunächst aus der gesamtgeistigen Veranlagung des Menschen einen Bereich ab, der schlechthin das humanum umfasst. Mit diesem Begriff erfasst Cicero die Daseinsmitte des Menschen, jene Seinsweise, die nur dem Menschen zukommt, ihn von allem anderen Seienden - sei es niedriger oder höherer Art - unterscheidet. Damit grenzt er das humanum als das proprium hominis eindeutig ab gegenüber den beiden anderen Veranlagungen: ratio (Denken) und bonum (Sittlichkeit), die dem Menschen nur kontingent, anhaftend zukommen; sie sind nicht auf die species Mensch beschränkt: die ratio ein Teil des schöpferischen Logos: de off. I, 11: homo rationis est particeps, das Sittliche, eine Entsprechung der

1) Das Cicero-Bild Otto Seels, Cicero: Wort - Staat - Welt - (Stuttg., 1952) zeigt den Arpinaten gerade in dieser seelenvollen Menschlichkeit und ihrem Ausströmen in seiner charismatischen Grösse und Einmaligkeit (vergl. a.a.O. 137).

kosmischen Ordnung. Werden jene Vermögen (der ratio - des bonum) - da dem Menschen als Sollforderungen aufgegeben - nur über bewusste Willensakte getätigt, so entfaltet sich das humanum als die eigentlich zukommende Wachstumskraft des Menschen spontan. Das humanum ist daher kein sittlicher Wert an sich, weil die Willensentscheidung fehlt, wie es auch nicht mit der ratio identisch ist, da es - als Naturanlage und nicht als Bildungs-humanitas gewertet - nicht urteilend und folgernd auf die Lebensgestaltung zielt. Dieser Gedanke macht es verständlich, warum Cicero die amicitia nicht als virtus bezeichnen kann. Sie ist zu sehr ein Anliegen des humanum, des rein menschlich spontan sich Formenden, so dass die Forderung nach der vollendeten Art (vera et perfecta amicitia) für eine Wertung als virtus nicht ausreicht.

Wie tritt nun das humanum in der amicitia in Erscheinung, welche Funktion übt es, in welchem Verhältnis steht es zum bonum innerhalb dieses Bereiches.

Schon die Dedikation an Attikus weist auf die humanum-Wertung der ciceronischen amicitia. Dem lebensfrohen Epikureer ist das Menschlich-Gesellschaftliche, der intime Kontakt mit dem Du zumindest ebenso erstrebenswert wie das Menschlich-Sittliche. Wenn die Epikureer wohl in Rücksichtnahme auf das real Gegebene, auch die *ὑφέλεια* freundschaftsbegründend sein lassen, so erstreben gerade sie in der weiteren Folge das ganz zweckfreie, reine menschliche Sich-Finden, in dem

das humanum, die gegenseitige verstehende Zuneigung sich entfalten kann (Cic. de fin. I, 69). So ist die Widmung an Attikus, den Epikureer, symptomatisch für das humanum, dem er als solcher näher steht als etwa ein in streng sittlichen Kategorien denkender Stoiker; da aber auch das bonum seinen Charakter prägt (Nep. Att. 15, 1. eius comitas non sine severitate erat neque gravitas sine facilitate), kann Cicero in ihm die Personifikation seiner Freundschaftsidee sehen, die das humanum und bonum gleichwertig prägen (§ 5: de amicitia, quam legens te ipse cognoscas). Die humanitas interpretiert Cicero in der amicitia-Verbindung als das empfindende Aufgeschlossen-sein gegenüber dem Du; sie bildet den Seinswert zur handelnden societas. § 8: nec potuisse non commoveri nec fuisse id humanitatis tuae. Das sich Ansprechenlassen vom Geschick des Freundes gehört zum Wesen der freundschaftlichen humanitas. Ja dieser motus animi erscheint Cicero so wesentlich, dass er ihm als das proprium hominis zum Kriterium der Mensch-Tier-Materie Unterscheidung dient. § 48: quid enim interest motu animi sublato non dico inter pecudem et hominem, sed inter hominem et truncum. Erläutert wird dieser motus animi als das et laetari bonis rebus et dolere contrariis (§ 47). Während er aber nur auf sich bezogen den ganz persönlichen emotionalen Bereich umfasst: est animi bene constituti (§ 47), wird er mit der Hinwendung der Emotion auf das Du, etwa innerhalb der Freundschaft, zur humanitas. § 48: quam ob rem, si cadit in sapientem animi dolor, qui profecto cadit, nisi ex eius animo exstirpatam humanitatem arbitramur, quae causa est, cur amicitiam funditus tollamus

ita, ne aliquas propter eam suscipiamus molestias.

icitia und humanitas nähern sich hier in der Einflussnahme s engste. Die amicitia hat Bestand, wenn die humanitas prinzipielle Bereitschaft zum Du-Kontakt gegeben ist, Teilnahme an dessen Freud und Leid. Mit der humanitas rt somit Cicero das iucundum, als das aristotelische ἡδύ die amicitia ein, nicht zuletzt vielleicht veranlasst ch den epikureischen Hedonismus. Die iucunditas ist eine enz der humanitas; so schafft Cicero jene humane Aura, die ne Freundschaftsidee so entschieden von dem gefühlsarmen, litaristischen Freundschaftsbegriff des Volkes abhebt. chsam als Transparent für diese Schrift erscheint es on im ersten Satz, das Freundschaftsverhältnis des Mucius evola mit Laelius charakterisierend. § 1: Q. Mucius Augur ta narrare de C. Laelio socero suo memoriter et iucunde ebat. ¹⁾ Das iucundum weist auf die angenehme, anziehende ensart, die nichts Sperriges an sich hat. ²⁾ Menschen, die iucunditas als wesenhafte hilaritas animi auszeichnet, en sich vornehmlich zu Freundschaftspartnern. Die Freund- aft selbst bietet aber ihrerseits das breiteste Feld zur asst gepflegten Entfaltung dieser Anlage. § 47: amicitiam... nihil a dis immortalibus melius, nihil iucundius.

amicitia ist daher ein iucundum, weil sie den Gefühls- ich des Ich wesentlich erweitert. Sie bietet zahllose ichkeiten, das iucundum fortwährend in der Du-Begegnung rleben. § 49: nihil est enim remuneratione benevolentiae...

ergl. zur humanitas Q. Mucii: de orat. I, 234; pro eius ximia suavitate; Brut. 212: percomis est habitus.

nach H. Heuer a.a.O. 21 bezeichnet das iucundum ein zeit- lich und sachlich begrenztes subjektives Empfinden.

iucundius. Nur wenn die Erwiderung des Wohlwollens selbstlos und zweckfrei ist, kann sie als ein iucundum empfunden werden. Selbst als Emotion steht das iucundum im Dienste der vera et perfecta amicitia. Aber auch die freundschaftliche Tat wird erst dann als iucundum empfunden, wenn sie aus einer liebenden, dem Du ergebenden Zuneigung hervorgeht. § 51: quam amicitiae amor ipse delectat, tumque illud fit, quod ab amico est profectum iucundum, si cum studio est profectum. Dem studium als selbstlosen Hingabe kontrastiert hier Cicero die utilitas parta per amicum (§ 51), um klarzustellen, dass das iucundum nur aus ersterem fließen kann. Dem iucundum und damit der humanitas steht somit antithetisch die utilitas gegenüber (off. III, 89).

Die humanitas-Nähe der amicitia bringt vor allem § 66 in Abhebung gegenüber der allzustarren altrömischen gravitas zum Ausdruck: severitas gravitatem, sed amicitia remissior esse debet et liberior et dulcior et ad omnem comitatem facilitatemque proclivior. Die auszeichnenden Prädikate: remissior - liberior - dulcior verleihen dem Wort Freundschaft jene humane, ganz ins Persönliche sich spielende Auflockerung, die gerade angesichts der autoritätsgebundenen Lebensführung des Römers als angenehm bereichernde Ergänzung und Ausweitung seines Seelenlebens wirken konnte.

Die Neigung zur comitas und facilitas ¹⁾ offenbart jene

1) Vergl. zu diesen humanitas-Valenzen: Heuer a.a.O. 29: comitas zwischen Menschen, "von denen der eine den andere an Macht.... übertrifft. Höherer mit Niederen.... auf einer Stufe". 47: "facilitas... bereitwilliger Verzicht auf irgendwelche Ansprüche".

humanitas-Tendenz der amicitia, die zu dem bewusst gewordenen Empfinden der suavitas sermonum et morum (§ 66) führt.¹⁾ Dieses humane Freundsein wirkt lösend auf alles Menschliche, lässt aber das angesprochene subjektive Empfinden durch seine gebundene Form nicht in das spielerisch-Grenzenlose abgleiten, das schliesslich ins inhumanum umschlagen könnte, wie die teilweise übersteigerte griechische Subjektswertung: denn den römischen humanitas-Begriff zeichnet im cic. Sinne die virtus-Nähe aus: humanitas und gravitas entsprechen sich in einem animus bene constitutus (Cic. leg. III, 1: societatem gravitatis cum humanitate; Qu. fr. I, 1, 21: severitas condimentis humanitatis mitigaretur; fam. XII, 27: summa severitas cum humanitate Att. IV, 6, 1). Wie die humanitas die virtus mildert, dem menschlichen Bereich anpasst, so zeichnet die virtus dem humanum die Bahn der Entfaltung vor und bewirkt so dessen gebundene Form in der humanitas, dem Strebewert und Postulat des Menschlichen. Aus diesem Korrelatsverhältnis der humanitas und virtus gewinnt auch die ciceronische Freundschaft ihr Gesicht. Nur aus ihren koordinierten, sich entsprechenden Funktionen kann Freundschaft erwachsen, eine einseitige Entfaltung des einen oder anderen Vermögens belastet und gefährdet sie. So ist das humanum das grundsätzliche Sich-öffnen und Empfänglichwerden für die Umwelt, es ist der Mutterboden, dem die mores entwachsen. Formt sich das humanum zur virtus-nahen humanitas, so eignet den mores jene gewinnen-

) Zur humanitas sermonis vergl. Cic. de orat. I, 27, 1, 32; leg. 3, 1; fam. XIII, 18, 1; Att. I, 20, 1; humanitas morum: Scaur. 44.

de suavitas, die das Freundsein auszeichnen soll. Wird aber diese Entfaltung des humanum nicht reguliert, so gefährden die entsprechenden mores die Freundschaft. § 54: atque ut Iulius... mores veros amicos parare non potuerunt, § 77: sin autem aut morum ... commutatio quaedam ... facta erit. Auf derselben Linie einer ungeordneten humanum-Entfaltung liegt das Übermass an benevolentia. § 75: das humanum darf sich nicht in einem emotionalen Überschwang auflösen und virtus-Postulaten gegenüber blind werden. Von einer Verbindlichkeit gegenüber dem humanum ist man aber innerhalb der Freundschaft vollkommen entbunden, wenn dessen Wahrung die Negation der virtus bedeutet: das bonum steht als sittlicher und darum gemeinschaftserhaltender Wert vor dem Individuationswert: humanum. § 42: Praeciendum est igitur bonis, ut, si in eius modi amicitias ignari casu aliquo inciderint, ne existiment ita se alligatos, ut ab amicis in magna aliqua re (publica) peccantibus non discedant. Die amicitia, die vom humanum her durchaus motiviert ist, ist wegen des bonum-Konflikts zu lösen; das humanum hat sich nämlich hier der wesensnotwendigen Bindung mit dem bonum begeben. ¹⁾

1) humanum ist hier verstanden als echt menschliche Kontaktnahme und Kontaktwahrung im Sinne von bisweilen verzeihender Duldung. Diese Toleranz ist aber unstatthaft, wenn das bonum verletzt wird. Vergl. dazu K. Büchner, Cicero (Gymnasium Bd. 62, 4, 307): "Diese Toleranz hat nur dort ihre Grenze, wo die gemeinsame Basis, Gemeinschaft und Gespräch, verleugnet wird."

Es ist aber auch eine Gefährdung der amicitia von der entgegengesetzten Sicht her denkbar. Der erwähnten Lösung vom bonum kann zum andern seitens der virtus ein Mangel an humanum-humanitas entsprechen. Die Entfaltung der virtus erfolgte bislang in der vita activa. Das damit verbundene Streben nach der eigenen gloria (de off. I, 26.)¹⁾ muss sich gegenüber dem Nächsten als exklusiv und sperrig erweisen. Solches im letzten sich-bezogenes Streben unterzieht eine Freundschaft schwerster Belastung, denn die humanen, verbindlichen Valenzen kommen hier kaum zum Durchbruch.²⁾ Eine wahre Freundschaft, die vor allem den anderen gelten lässt, ihn als den alter ego in den eigenen Lebensbereich hereinnimmt, ist daher bei Politikern selten und wegen der Eigengesetzlichkeit dieses Lebens kaum aufrecht zu erhalten. § 34: in optimis honoris certamen et gloriae. § 64: itaque verae amicitiae

) Vergl. dagegen zum gloria-Streben der maiores, G. Philipp, Zur Problematik des römischen Ruhmesgedankens (Gymnasium, Bd. 62 1/2, 55). "Vielmehr findet die gloria ihr Kriterium in konkreten Leistungen, zunächst im Dienste der eigenen res....., dann im Dienste des Inbegriffs aller Einzelinteressen, d.h. der res publica..... Erst die Bindung der gloria an eine Leistung macht sie..., von Anfang an zu einem sittlichen Wert...." 57: "Hier ist klar ausgesprochen, wie wenig die Masse und wie viel die virtus mit der gloria des einzelnen in Altrom zu tun hatte".

) Manchmal blüht aber auch in politischen Kreisen echte Freundschaft: Maecenas wirkt für die gloria des Augustus; hier ist allerdings zu bedenken, dass Ciceros klärendes Wirken für die humanitas dieser Periode vorausgeht.

difficillime reperiuntur in iis, qui in honoribus reque publica versantur. ¹⁾ § 77: aut in rei publicae partibus dissensio intercesserit....; disensionem, quae erat in re publica, alienatus est. So wird der Zeitpunkt der Abfassung von de amic. selbst zu einem Bekenntnis für die humanitas in der Freundschaft: Der politischen Tätigkeit ledig - zumindest innerlich von ihr distanziert - kann Cicero jetzt so recht die humanen Valenzen zur Entfaltung bringen, die das wahre Freundsein fordert. Und vielleicht drängte es ihn, diesem in der eigenen Mitte nun ruhenden Bewusstsein Ausdruck zu verleihen. Getätigte virtus und ungebundenes humanum können somit die Freundschaft gefährden. Als konstruktive Werte können sie nur in der Koordination ihrer Funktionen übernommen werden. Hier liegt ein echtes Problem der Abhandlung, vorgegeben bereits im dreigliedrigen Programmsatz: Das freundschaftliche Erleben gleicht einem Kraftfeld mit der beiden Polen: virtus - humanitas: Die Kräfte und Impulse stossen sich nicht, sondern strömen über und wahren so stetig und in jedem Punkte des Erlebens die Kontinuität des Freundseins: als Bewährung der virtus und Entfaltung und Ausströmen der humanitas. So fordert verletzte oder gefährdete virtus oft den Tadel, den aber ein human gearteter Freund in wohlwollender und nicht verletzender Form auszusprechen weiss, § 88: nam et monendi amici saepe sunt et obiurgandi, et haec accipienda amice cum benevole fiunt. § 91: ut igitur et monere

1) Eben ob seiner humanitas hält trotz des politischen Umschwungs Matius seinem toten Freund Caesar die Treue: fam. XI, 27, 8.

et moneri proprium est verae amicitiae et alterum libere facere, non aspere, alterum patienter accipere. Nur die wirkliche Lebensgemeinschaft der amicitia ermöglicht diese ideale Begegnung der virtus und humanitas. Die societas vitae erfordert in ihren Wechselfällen (§ 88: varius et multiplex usus) die sittliche Grosstat der virtus (§ 64: calamitatum societates), gewährt aber zugleich jenes heitere Geborgensein der Seele, das mit der sittlich hohen Gesinnung allein die beata vita ausmacht: § 84: haec est, inquam, societas, in qua omnia insunt, quae putant homines expetenda, honestas, gloria, tranquillitas animi atque iucunditas, ut et, cum haec adsint, beata vita sit. Diese tranquillitas und iucunditas wird dem alternden Cicero ein Bedürfnis, je mehr ihm die ἀκμή mit ihrer Aktivität entschwindet. Sein Alter führt ihn so zu jener dieses Werk kennzeichnenden Synthese der virtus-humanitas. Ist die amicitia aber wirklich auf die virtus gegründet als auf jenen sittlichen habitus, der die emendati mores (§ 61) erzeugt, so lässt Cicero - allerdings nur im Freundschafterbereich - in einzelnen Entscheidungsfällen das humanum vor dem bonum dominieren. § 61: cum emendati mores amicorum sint... ut minus iustae amicorum voluntates adiuvandae sint, in quibus aut caput agatur aut fama. Hier anerkennt Cicero eine gewisse sittliche Eigengesetzlichkeit des Freundseins. § 61: est enim quatenus amicitiae dari venia possit. Die Du-Hinordnung (§ 61: omnium rerum... communitas), ein spontan geleistetes bonum und zugleich Postulat des humanum gestattet dafür eine grosszügigere Wertung des absolut Sitt-

lichen, wobei allerdings auch hier die Grenzen klar gezogen bleiben: modo ne summa turpitudine sequatur ... virtus ... minime repudianda est. Im einzelnen überlässt es Cicero weiser Einsicht und glückhaften Umständen zugleich, hier das Richtige zu treffen; denn gewisse Imponderabilien sind in dem geistigen und emotional fein nuancierten Freundschaftserleben, dessen individuell intimer Bereich sich mit dem völkisch-sozialen vielfach überschneiden kann, zu gewärtigen.

§ 35: multa quasi fata impendere amicitiae, ut omnia subterfugere non modo sapientiae, sed etiam felicitatis diceret sibi videri. Virtus und humanitas haben sich aber auch beim Ende der Freundschaft zu bewähren. In jedem Fall wird die virtus die Beendigung einer sittlich nicht mehr zu verantwortenden Bindung fordern. § 35: discidia..., cum quod rectum non est, postularetur. § 42: aliqua re peccantibus. § 77: in rei publicae partibus dissensio. § 77: morum aut studiorum commutatio. In beiden ersten Fällen fordert Cicero den sofortigen Abbruch der Beziehungen. § 76: intolerabilis iniuria exarserit... nec fieri possit, ut non statim alienatio ... faciunda sit. Diesen sittlich rigorosen Entscheidungen steht die humane temperierte Art des Auslaufenlassens in beiden letzten Fällen gegenüber. § 76: tales.... amicitiae sunt remissione usus eluendae. Fordert im Falle einer dissensio in rebus publicis die virtus die constantia und gravitas animi, so soll die humanitas den Vorgang der remissio amicitiae bestimmen.

§ 77: utrumque egit graviter (virtus) at cum bonitate et

ensione animi non acerba (humanitas). So entfaltet sich
amicitia gleichsam im Spiel und Widerspiel der virtus
humanitas; es ist eine wahrhaft ciceronische Freundschaft,
stgefasster Ausfluss seiner ethisch-humangearteten Seele.

C. Die Freundschaft im Vergleich

I. Das ethnophysische Signum

Der Spannungsbereich dieser Synkrisis erstreckt sich vom individuell bedingten Einzelbegriff (*φιλία* bei Aristoteles, *amicitia* bei Cicero) bis zur völkischen Eigenart, die auch Freundschaftsdenken der beiden Völker ein klares stiltreues Signum aufprägt, welches das Wort Freundschaft als wirklich aus der Volksseele gewachsen und nicht als schulmethodisch konstruiert erscheinen lässt. Tiefgezogenen Furchen gleich sind diese Unterschiede untilgbar in den Wesenskern des Wortes eingezogen und bestimmen schon vor jeder reflektierenden Behandlung dessen Gehalt.

Betrachten wir die Begriffsweite des Wortes Freundschaft, so gewahren wir eine erste Differenz: Der Geltungsbereich der griechischen *φιλία* ist wesentlich umfassender als jener der römischen *amicitia*. Wenn Aristoteles als konstatierender Empiriker alle verwandschaftlichen Verhältnisse 1161 b 16 - 1162 a 33 als *φιλία* bezeichnet, so empfindet er hier als Griechen. Dem Griechen fehlt ein eigentlich ausgeprägter Familien Sinn, ein Empfinden für den intim-familiären Kreis, in dem das Persönliche geborgen ist, der in gewissem Sinne gegenüber dem öffentlichen Bereich abgegrenzt ist. Die Familie ist vielmehr auf die Öffentlichkeit hin, d.h. auf die Gemeinschaft ausgerichtet, steht ihr gegenüber offen zur Fusion und zum Dienst. (Agamemnon - Iphigenie; Iokaste - Oedipus; Iaso

idea; Sokrates). Gerade in Verkennung dieser familiären Eigengesetzlichkeit, in ihrer Negation gegenüber den Polis-Ordnungen haben die Familientragödien des griechischen Mythos ihren Ursprung. Die Familie war von der φιλότης geformt und getragen wie die φίλια, sie stand wertgleich neben ihr. Wie der Freundschaftsbund so waren auch die Bande der Familie, und zwar nicht nur die ehelichen und brüderlichen Bande, (Eteokles - Polyneikes) sondern auch das an sich nicht tilgbare, weil naturgesetzte Eltern-Kind-Verhältnis lösbar: Nach attischem Recht konnte der Vater einen entarteten Sohn auch öffentlichen Ausruf verstossen: ἀποκηρύττειν. ¹⁾ Überhaupt ist der Rechtscharakter im griechischen Familiendenken sehr ausgeprägt, wie es insbesondere das Altersversorgungsgesetz bekundet: Wen der Vater kein Handwerk erlernen liess, der ist auch nicht verpflichtet, den Vater im Alter zu unterhalten (vergl. K. Harder, Eigenart der Griechen, Freiburg 1949, 48). Das naturgegebene Proportionsdenken des Griechen ist sogar im intimsten menschlichen Bereich wirksam. Bedenken wir jedoch, dass die Urform der Familie die agrarische Grossfamilie bildet, so erscheint dieses Denken und Empfinden nach Rechtskategorien weniger befremdend. ²⁾ Die hier notwendige Arbeitsteilung kann nur auf einer Rechtsbasis erfolgen, sei es nach dem ἰσότης - oder ὑπεροχή -Verhältnis.

Plat. Leg. IX, 9, p. 473 Ast.

vergl. Arist. NE 1163 b 18: αὐτὸ καὶ νόμιμον οὐκ εἶναι
 οὐδ' ἀπατέρα ἀπείπαθον, πατρὶ δ' υἱόν.

Literatur: R. Kassel: Quomodo quibus locis apud veteres scriptores Graecos infantes atque parvuli pueri indicantur describantur commemorantur (Liss. Mainz, 1951).

Vergl. ebenfalls Harder a.a.O. 21: "Das ist die Grossfamilie des alten Herrenbauerntums".

(In Eumaios begegnet Odysseus bereits seiner Familie. Im übrigen bekundet gerade die Odysseus-Penelope-Telemachos Charakteristik als das hohe Lied der Familie, dass griechischer Geist und griechisches Leben alle menschlichen Fähigkeiten und Kräfte umspannt, auch die gegenpoligen). Diese wohl umweltbedingte Entwicklung zur familiären Grossgemeinschaft gibt überhaupt der Gemeinschaftsidee den Vorrang vor persönlicher Bindung, selbst jener primär familiären der Elternschaft und Kindschaft: (Gewinnung des Odysseus, Hektor-Kampf). Ja geht der Grieche Bindungen ein, so legt er seinem Individuationsstreben entsprechend Wert auf freie Wahl (v. Harder a.a.O. 29), überträgt aber in voller Intensität, die vielfach sogar noch gesteigert wird (Orest-Pylades), die der organischen Bindung gehörige Zuneigung *φιλότης* auf das neue Verhältnis. Hier fassen wir die im familiären Mutterboden wurzelnde neue Bindung der *ἑταιρεία* (vergl. Harder a.a.O. 24: "Von Gefährten, nicht von Dienern ist der homerische Herr umgeben"), die in der Folge temperierten Zeitläufe zur *φιλία* wird. So schafft jene Übernahme der familiären *φιλότης*, die in der organischen Bindung nicht eigens von sich reden macht, jedoch jene naturhaft stärksten Kräfte der Zuneigung enthält, jene intime persönlichkeitsbindende Aura, die wir an der griechischen *φιλία*, besonders der Herrenfreundschaft bewundern. Andererseits führt aber zugleich die Äquivalenzwertung von Familie und *φιλία* zur Rezeption des *δικαίου* in den *φιλία*-Bereich, ebenfalls ein ethnophysisches Sympton der griechischen *φιλία*, das auch die aristokrat-

elische *φιλία* kennzeichnet, das aber zum anderen einen wesentlichen Unterschied zur ciceronischen *amicitia* ausmacht.

eine Begriffsweite, die wir für die griechische *φιλία* nachweisen konnten: *οἰκία > ἑταιρεία > φιλία*, kennt die römische *amicitia* nicht. An Stelle der *οἰκία* - *φιλία* - Fusion erscheint hier eine wohlerwogene Abgrenzung der Bereiche. Wohl findet sich auch im Römischen in der *familiaritas* ein Vermittlungsart, der jedoch nach Ableitung und Funktion der *φιλότης* nicht entspricht: Da dem Griechen ein eigenes Wort für die Familie fehlt, ist er gezwungen die familiäre Zuneigung durch ein Stammwort aus dem weiten, komplexen *φιλεῖν* -Bereich auszufüllen. Die Bestimmung erfolgt also von aussen her. Freilich kennt auch der Grieche echte Familienwerte (Odysseus-Penelopelemachos; Hektor-Andromache; Anchises-Aeneas). Hier im engen Kreis lebt auch er dem Intimen, pflegt und wahrt eine familiäre Aura, jedoch so, dass die Postulate der Grossfamilie, in der die Züge des politischen Zweckverbandes überwiegen, den Vorrang haben; die Entscheidungen gegen natürliche und berechnete Ansprüche der Familie zu Gunsten des Grossverbandes bezeugen dies deutlich. In diesem Sinne ist wohl auch der vieldeutete Vers Soph. Ant.: "nicht mitzuhassen, mitzulieben und ich da" zu verstehen. Die naturgegebene, objektbegrenzte Familienliebe weitet sich aus zum liebenden Verhältnis gegenüber allen Menschen. 1)

Vergl. A. Lesky, Zwei Sophokles-Interpretationen, Hermes 80, 1952, 98/99. "Für den Vers, von dem wir ausgingen (οὐ τοι συνέχθην, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφην) bringt das sprachliche Material den eindeutigen Nachweis, dass eine Abgrenzung der Aussage Antigones auf das besondere Verhältnis, in dem sie zu den beiden Brüdern steht, vollkommen ausschliessen ist.... Dieses *συμφιλεῖν* meint ebenso schlicht wie gross, dass Antigone dort, wo sich in Kampf

Will jedoch der Römer das Innige und Persönliche eines Freundschaftsverhältnisses zum Ausdruck bringen, dann spricht er von einer *familiaritas* (Cic. Lael., § 4). Die *familiaritas* ist gleichsam ein Prägnanzbegriff zur bislang abgegriffenen und utilitaristisch gewerteten *amicitia*. Die Lauterkeit freundschaftlicher Zuneigung bestimmt sich also nach der organisch familiären, die ihr zum Vorbild dient. Die Urform aller Bindungen und ihrer Intentionen ist somit die Familie. Überhaupt lässt sich im Römischen eine sehr ausgreifende, expansive Tendenz des Wortes *familiaris* nachweisen. Fast im Gegensatz zum Griechen sucht der Römer wohl aus einem ursprünglich bodenständigen Denken der bäuerlichen Grossfamilie ähnliche umlagernde Verhältnisse und Bindungen in den privaten Lebensbereich einzubeziehen und sie mit der naturgesetzten Kraft familiären Empfindens zu durchdringen: vergl. dazu die zahlreichen Adoptionen, sakrale Bruderschaften, *confratres*, Verteilung des *pater-* und *filius-*Titels, Catilina betrachtet sich als *patricius*, als zur Familie der Nobilität gehörig. Sall. Cat. 31, 7, *ea familia ortum*; sogar die Fiechtersklaven sehen in ihrem Verband eine *familia*, Sall. Cat. 30, 7: *gladiatoriae familiae*. Diesen zentripetalen, alle peripheren Phänomene einbeziehenden Kräften des römischen Familiendenkens gegenüber hebt sich das griechische Empfinden als gegensätzlich ab; der Familienbereich wird hier gesprengt, die ursprünglichen Kräfte strömen aus, differenzieren sich und schaffen eine Fülle von Einzelverbindungen gleich einem Stern, der in lauter

und Not der Welt Hass und Liebe scheiden, auf die Seite der Liebe tritt".

Satelliten zersprüht: vergl. προσήκοντες, ξένος, πρόξενος, γνώριμοι, ἑταῖρος, σύμμαχος, φίλος. Die Du-Beziehung wird eben im Griechischen von vornherein vielfältiger und differenzierter empfunden. Jedoch bedeutet die Gleichsetzung der amicitia-familiaritas keine Gleichwertung und Koordination von amicitia und familia. Der Ableitungswert familiaritas soll nur auf die Echtheit und Lauterkeit des Freundschaftsempfindens hinweisen, wie diese eben auch in den familiären Bindungen vorbildlich, weil organisch gewachsen, vorliegen. Die Empfindungen selbst sind in der familia und amicitia aber durchaus verschieden. Die patriarchalische Vorzugsstellung des pater familias der römischen Familie, die ursprünglich ebenfalls als bäuerliche Grossfamilie zu denken ist (zur adeligen Familientradition vergl. Plaut. Mil 372) verlangt als äquivalenten Gefühlswert die pietas; ¹⁾ pietas und caritas bekunden weniger die intime Begegnung, die auch der rustikanischen Art des Alt-Römers nicht so sehr entsprach, als vielmehr die kindliche Achtung vor dem Höherstehenden. Die vorciceronische amicitia dagegen stellt ein Paritätsverhältnis dar, in dem im Idealfall Gleichheit der Gesinnung: Scipionenkreis, in der Regel Gleichheit der Leistung gefordert wird: Freundschaftsverträge mit den amicis et sociis pop. Rom. Der Gefühlswert, allerdings nur im ersten Falle gegeben, ist caritas oder gesteigert: amor. So hat die Familie im Römischen einen betonten Eigenwert, sowohl im Empfinden,

1) Vergl. die exemplarische pietas des Aeneas.

Vergl. Roloff, Maiores bei Cicero, Diss. Götting., 1938.

Zur Wertung der pietas, vergl. H. Scholz, Eros und caritas, "In der pflichtgemässen Liebe wurden zwei Stufen angenommen, caritas und pietas, pietas steht höher".)

als die spezielle Zuneigung der pietas, als auch in einer hervorgehobenen Rechtsfunktion des Patriarchats. Weil sie ein konkret gegebenes und begrifflich fassbares Gebilde darstellt, ist sie als Keimzelle des Staates hochgewertet, und ihr abgestufter ordo ist vorbildlich für die Staatsform (Cic. de re publ.). Familia und amicitia entwickeln sich im Römischen demnach gleichlaufend nebeneinander. Der interne familiäre Kreis - im Ahnen- und Penaten-Kult sich schon als gesondert erweisend - erscheint in gewissem Sinne gegenüber dem öffentlichen Bereich abgegrenzt. Gedeiht dort Familiensinn und Familienkult, so bringt letzterer mit seinen politisch-wirtschaftlichen Komponenten mehr auf rationalem Weg die amicitia als Gemeinschaftsform hervor: Plaut. Trin. 651: in foro operam amicis da. Dass auch hier eine Rechtsnorm eingeführt werden muss, macht die Paritätswertung verständlich. Nur ist sie im Römischen nicht organisch gewachsen wie im Griechischen, sondern ein rationales Postulat einer wirtschafts-politischen Notwendigkeit. Diesen Unterschied gilt es für die spätere

διακρίων - Auseinandersetzung festzuhalten. Diese verschiedene Begriffsweite im Denken beider Völker musste ausführlich dargelegt werden, weil sie wesentlich auf die Begriffsbildung eingewirkt hat.

Zu diesem völkisch bedingten Unterschied in der Begriffsweite tritt ein weiterer der Erlebnistiefe, der einmal aus der griechischen Nähe und römischen Ferne zum Eros resultiert, zum andern durch die Eigenwertung im Lateinischen und die Integration mit dem Familienbereich im Griechischen bedingt ist.

Eros, im Griechischen Ausdruck höchster Gefühlsintensität, in verschiedenen spezies der *φιλία* als Gefühlskraftksam (*ἔραστῆς* - *ἐρώμενος* -Verhältnis, Hetairien). In die-
Arten erreicht die *φιλία* eine Erlebnistiefe, wie sie
urgemäss nur einem Eros-Verhältnis eignen kann. Vorge-
en in dieser Erlebnismöglichkeit hat denn auch Platon
Eros - vergeistigt und sublimiert - als seelische Schwung-
ft in seine *φιλία* -Spekulation übernommen (Lys. 222 A.)
Kenntnis der Gefährdung, die der *φιλία* durch ein
ihlsübermass des Eros erstehen könnte, beschränkt Aristote-
die Wirkkraft des Eros auf das *ἔραστῆς* - *ἐρώμενος* -Ver-
tnis (1157 a 5, 1164 a 3). Andererseits sieht aber auch
stoteles im Eros jenen Höchstwert inneren Erlebens und Be-
tseins, dem sich der Gefühlswert der *φιλία* (die *φίλησις*)
ichst nähern soll (1171 a 11). ¹⁾ Der Römer dagegen hat
seiner rustikan trockenem Art kein echtes und tiefes Ver-
tnis zum Eros. Die Skala seiner Gefühlswerte ist sehr be-
nzt. Ein Bauern- und Kriegerleben lässt wenig Raum zur
haltung des Gemüts. ²⁾ Das Gefühl als liebende Zuneigung

Vergl. W. Ziebis, Der Begriff der *φιλία* bei Plato (Breslau, 1927) 55 "*φιλία* und *ἔρως* verschmelzen bei Aristot. zu einem Begriff". Vergl. zur Übernahme des Plat. Eros durch Aristot. als "Welterotik" H. Scholz, Eros und caritas (Halle, 1929) 6, 41.

llerdings lässt sich in diesem Sinne römisches Wesen nicht
dealtypisch festlegen und ausschöpfen. Das Sensible-Eroti-
che war durchaus da und ausgeprägt. Mag man den erotischen
Einschlag der Komödie (Plautus, Terenz) aus den hellenisti-
schen Vorbildern (Menander) herleiten, der Drang und die
Illigkeit zur Rezeption bekundet allein schon das ent-
prechend seelische Grundbefinden. Vergl. dazu die Vorliebe
er römischen Tragiker für erotische Konflikte (Medea,
haedra). Die Liebeselegie scheint genuin römischen Ursprung
u haben.

kann daher nicht wesentliche tragende Kraft der Freundschaft sein. Diesem praktisch-berechnenden Sinn entspricht vielleicht die Nützlichkeitsfreundschaft nach dem ehernen bewährten Paritätsgrundsatz: *do ut des*. Dieses utilitaristische Freundschaftsdenken lässt sich gleichsam als Negativ deutlich ausweisen in jenen Ausführungen der ciceron. Schrift, in denen der Nachweis des Nützlichkeitswertes der *vera et perfecta amicitia* zu erbringen sucht (§ 22). Cicero trägt mit dieser Einbeziehung des Opportunitätsdenkens offenbar dem Volksebene Rechnung. Cicero selbst aber hat sich zu einer reinen Auffassung durchgerungen, die das Geistige um seiner selbst willen gelten lässt.¹⁾ Diese römisch-negative Wertung der vom Eros getragenen griechischen Freundschaft erhellt vor allem klar aus Ciceros Urteil: *Tusc. IV, 70-72: quis est enim amor amicitiae?.... bene ergo Ennius: Flagitii principium est nudare inter cives corpora... atque horum omnium liberos esse amores videmur*. Die ästhetische Wertung des Griechen empfindet der strenge Moralist als sinnlich. Der Enniusvers zeichnet in scharfer Pointe die strenge Auffassung des Römers.

Bedingt ist aber jene Erlebnistiefe der griechischen *philía* schon in jener Ursprungswertung: *philía* -Grossfamilie. Die naturgesetzten tiefen Gefühlskräfte der familiär-organischen Verbindung strömen in das Freundschaftsdenken ein und schenken

1) Vergl. O. Seel, a.a.O. 403: "Nicht erst im "Hortensius" sondern gerade im "Brutus" ringt er sich durch zu der einen Römer geradezu umstürzenden Einsicht, dass das Geistige, ohne dass ihm ein Zweck und Nutzen eigne, absolut und für ihn selbst den Vorrang beanspruchen könne vor zweckhaften und einsehbaren Ertrag."

jene intime Aura, die zum engsten Sich-Finden treibt, der alles Zweckhafte fremd ist. Der Ein-Ehe entspricht die *philía* mit nur einem Partner, nur in diesem engsten Bunde von Du zu Du wird die höchste Erlebnistiefe erreicht (Arist. N E 1171 a 11). Eurípides sieht sich sogar veranlasst vor dem verzehrenden Feuer solcher Hingabe zu warnen: Hippolytos 252. Für den Römer ist jedoch eine "Vielfreundschaft" in begrenztem Sinne denkbar, wie die Beifügung inter paucos (Lael. § 20) deutlich macht. Hier, wo das Gefühl angesprochen wird, ist die Forderung des Griechen bestimmter und konsequenter. Die römische amicitia ist weniger im Gemüt verankert, als vielmehr von der ratio postuliert, während im ciceronisch-ethischen Aspekt mehr die sittliche Leistung hervortritt. Die Freundschaftsdauer ist dabei mehr bei der Vernunftsfreundschaft gewährleistet, Lösungen von eingegangenen Bindungen lassen sich wohl infolge einer sehr variablen Gemüthshaltung, ohne das griechische Leben nicht zu denken ist, in der griechischen Geschichte mehr nachweisen, als in der römischen. Der Grieche erlebt die Wirklichkeit tiefer, der Römer meistert sie besser. (Freundschaft als Treue und Bewährung! Alte Freundschaften: mehr röm. als griech.)

Vergleichen wir ferner die Freundschaft im Hinblick auf ihre soziologische Bedeutung bei beiden Völkern, so treffen wir zunächst auf eine sehr durchscheinende Nutzenswertung. So ist der voraristotelische *philía* -Begriff des Volksdenkens durchaus nicht als ein *ἡθικόν*, sondern sehr wohl, aber nicht ausschliesslich - siehe die obigen Ausführungen - als ein

χρήσιμον zu fassen (dazu: κτήμα -Topos, χρεία -Topos). Bedürfnisse, sich Freunde zu halten ergaben sich reichlich aus dem sehr differenzierten, von partikularistischen Interessen getragenen Leben der attischen Demokratie. Der Hang zur Gruppenbildung charakterisiert das politische wie das privatrechtliche Denken des Griechen. Das Vereinswesen steht hier in Blüte. Bei diesen genossenschaftlichen Verbindungen (Art. Aristot. NE 1160 a 19-30) steht sicherlich ein gemeinsam erstrebter Nutzen im Vordergrund, es ist aber dabei der extrovertierten, geselligen Natur des Griechen zufolge ein gewisses gesellschaftliches Element nicht wegzudenken. NE 1160 a καὶ αὐτοῖς ἀναπαύσεις πορίζοντες μετ' ἡδονῆς. Die griechische Psyche ist beweglich genug, um in eine an sich gefühllos-arme, trockene Rechts- und Nutzengemeinschaft Affektmomente hineinzutragen, das χρήσιμον mit dem ἡδύ menschlich auflockern. Die Phyleten, Ploteren, Thiasoten, Eranisten, Demoi konnten sich daher mit Recht φίλοι nennen.¹⁾ Dieses φίλια Charakteristikum in der Gruppenbildung hat jedoch keine Breitenstreckung erfahren. Die Entwicklungstendenz der Gruppe (politisch der Polis) nimmt nämlich nicht die Richtung auf eine Grossraumgemeinschaft zu, sondern umgekehrt auf eine individuelle Partnerschaft innerhalb des Verbandes.²⁾

-
- 1) Vergl. Fr. Poland, Geschichte des griechischen Vereinswesens, (Leipz., 1909) 54: "andererseits fehlen die Spuren nicht ganz von einer genossenschaftlichen Verwendung des Wortes".
- 2) (Vergl. Poland a.a.O. 53: "Er (Begriff der Freundschaft) bezieht sich wohl, wo er vorkommt, auf einen kleineren Kreis von wirklichen Freunden").

Die griechische *συμμαχία*, wenn sie einmal wirklich eine grossräumige aussenpolitische Konzeption erreicht, wie im attischen Seebund, schöpft ihre Bindungen aus klaren Rechtsnormen einer erzwungenen bzw. freiwilligen Partnerschaft und verzichtet dabei durchwegs auf eine humane, den realen Sachverhalt beschönigende Einkleidung. Politisch global vermag der Grieche nur nach strengen Rechtsnormen zu denken, wie die in Detail juristisch festgelegten Staatsverträge deutlich zeigen. Seine Aussenpolitik ist dadurch von einer gewissen Starrheit, ja Härte gezeichnet (vergl. Thukyd. Melierdialog), es fehlt ihr das Konziliante, Flexible, im letzten ein gewisses *φιλία* -Element. Der Grieche ist ein Lebenskünstler in der privaten Sphäre, diesen Bereich kann er übersehen, vermag ihn mit allen Seelenkräften gestaltend zu beherrschen. In Grossraum-Denken, dem schon die Zellennatur seines Landes widerstrebt, liegt ihm nicht. Um sich gegebenenfalls zurechtzufinden, bedarf er eines strengen Rechtsreglements. Damit allein lässt sich aber kein imperium schaffen, es schweige denn erhalten (Schicksal des attischen Seebundes). Es nimmt es nicht wunder, dass auch bei Aristoteles infolge dieses Mangels eines konzilianten zwischenstaatlichen Denkens jeder Gedanke an eine Völker-*φιλία* fehlt. Wenn Cicero dagegen die *virtus* und *amicitia* als völkerverbindende Kraft ehmt, § 50: quae etiam populos universos tueri eis que optime consulere soleat, so empfindet er in seinem Freundschaftsdenken echt römisch. Im Gegensatz zum Griechen hat der Römer die *amicitia* als scheinbar humanisierendes Ferment in sein zwischenstaatliches Denken eingebaut, wodurch das Wort zwar an

intimen Gehalt verliert, aber an politischer und sozialer Bedeutung gewinnt. Allerdings ergibt sich gerade dadurch wieder eine bisweilen gehaltaushöhlende Zweckwertung gegenüber einer ausgewogenen Eigenwertung. Über die Wertung der amicitia als Politikum ist aber bereits gehandelt: Somit ist klar geworden, dass die völkische Eigenart den Gehalt des in Frage kommenden Wortes massgeblich bestimmt, ihm das untülbare Signum des genuin griechischen oder echt römischen Empfindens aufprägt.

II. Die personale Bindung

Das Wort ist nicht nur Ausdruck völkischen Empfindens, es trägt auch das Charakteristikum der Individual-Struktur des Sprechenden, des Autors. Hier soll allerdings nur auf die denkerische Grundstruktur der beiden Autoren hingewiesen werden, um für den ins Detail gehenden Sachvergleich eine verlässliche Ausgangsposition zu gewinnen. Unbefangen begegnet Aristoteles dem *φιλία* -Bereich, als einem Lebenskomplex, der ethische Probleme in sich schliesst und sich dadurch zur Übernahme in seine ethische Abhandlung empfiehlt. Er wahrt damit von vornherein den Kontakt zur Wirklichkeit, da letzterer ja der Stoff entstammt. Seine Abhandlung wird dadurch zu einer Morphologie aller möglichen Erscheinungsformen der *φιλία*. Die entscheidenden *φιλία* - (1155 a 3) und *φιλῆτόν* - (1155 b 19) Definitionen sind daher dreiteilig, um diesem Erlebniskomplex gerecht zu werden. Aristoteles übernimmt aber nicht kritiklos, er misst die Phänomene an

an einer sehr klaren, eindeutigen Wertskala und fällt dann das Urteil. Und hier begegnen wir dem eigentlichen Problem der aristotelischen Ethik: Er bemüht sich um eine wertmässig abgestufte Korrelation von Ideenwert und Realwert. Um aber bei diesem Ausgleichsversuch nicht am abstrakten starren Gehalt der Idee scheitern zu müssen, erklärt er den Gehalt der Ethik zu einem ἀνθρώπινον (1178 a 9), in der bekannten Teilung der ethischen Materie in ethische und dianoetische Tugenden. In diesem empirisch-ethischen Empfinden unterscheidet sich der Stagirite grundsätzlich von dem absoluten Moralismus Ciceros.

In der Synkrisis ergibt zunächst die Interpretation der beiden Tugendbegriffe eine grundsätzliche Differenz in der Ursprungsfrage. Cicero verankert die Ethik im Göttlichen (bezw. der natura) und leitet von ihm die Normen des sittlichen Tuns ab: qua quidem haud scio an excepta sapientia nihil melius homini sit a dis immortalibus datum. Diese praecepta sind dem Menschen als Objekte des sittlichen Strebens autonom gegenübergestellt. Der Mensch soll sie sich in der höchstmöglichen Vollkommenheit aneignen, d.h. aber sein Verhältnis erstreckt sich nur auf ein Teilhaben an den sittlichen Werten, es reicht nicht zum sittlichen Sein. § 19: hos viros bonos sic etiam appellandos putemus, quia sequantur, quantum homines possunt, naturam optimam bene vivendi ducem. In quantum homines possunt liegt die Einschränkung im obigen Sinn. Diesen Unterschied zwischen essentieller und habitueller (Teilhaben) Wertung des Sittlichen beachtet

Cicero in der Formulierung aliquem (bonum, probum, sapientem) appellare. § 5: te sapientem et appellant et existiment.

§ 18: quos sapientes nostri maiores iudicabant.

§ 19: hos viros bonos appellandos.

§ 21: metiamur virosque bonos eos.

Das appellare besagt, dass der so Handelnde auf Grund der Übereinstimmung mit dem normativen Wert als vir bonus, iustus, probus, sapiens bezeichnet wird. Gerade aber durch diese Einschränkung auf das nur Teilhaben ist auch die Wirklichkeit des Erlebens, wie sie sich aus der allgemeinen aber auch individuellen Beschaffenheit der menschlichen Natur ergibt:

quantum homines possunt, berücksichtigt. Für die virtus ergibt sich aus dieser prinzipiellen Erwägung der bereits erwähnte Ganzheitscharakter. Cicero kennt nur einen Gesamthabitus der virtus, sie ist nur in ihrer Ganzheit gegeben; § 37: difficile est amicitiam manere, si a virtute defeceris.

Die Prägung virtutes findet sich wohl, hat aber nur explikativen Wert. Cicero gibt keine begriffliche Aufgliederung der virtus, bestimmt sie also nicht ausschliesslich rational, sondern leitet sie von einem an sich gegebenen, neben der ratio existenten ethischen Empfinden, dem divinum im Menschlichen ab (13: animos hominum esse divinos). Aristoteles leitet nur die dianoetische Tugend vom Göttlichen her.

1178 b 21: ὥστε ἡ τοῦ θεοῦ ἐνέργεια, μακροσύνῃσι διαφερούσα, θεωρητικὴ ἂν εἴη. καὶ τῶν ἀνθρώπωνων δὴ ἡ ταύτη συγγενεστάτη εὐκλειμονικωτάτη. Der Wert der ethischen Tugend dagegen steht ihm für diese Ableitung zu niedrig. 1178 b 17: θεωροῦσι δὲ παντα φαίνουσι ἂν τὰ περὶ τῆς πράξεως καὶ ἀνδρείας θεῶν.

Ursprung dieser ἀρετῇ verlegt er ins Menschliche:
3 a 9: δευτέρως δ' ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν · αἱ γὰρ κατὰ
τὴν ἐνέργειαν ἀνθρωπικαὶ · δίκαια γὰρ... καὶ τὰ ἄλλα τὰ
κατὰ τὰς ἀρετὰς πρὸς ἀλλήλους πλάττουσιν ἐν συναλλάγματι...
διατηροῦντες τὸ πρέπον ἐκάστῳ, ταῦτα δ' εἶναι φαίνεται πάντα
ἀνθρωπικὰ . Das materiale Objekt ist das Zwischenmenschliche;
in ihm bestimmt sich auch die sittliche Norm, die bei den
möglichen Erscheinungen des Objekts nicht konstant sein kann,
sondern in jedem einzelnen Fall als τὸ πρέπον durch die
Tugenden festgesetzt wird: 1178 a 16-19: Der Ursprung ist
rational und liegt im Menschlichen, (vergl. H. Mayer,
O. 93: "Doch lehnt Aristoteles selbst diese Ansicht ab
(da die Tugend von Gott stamme).... Naturanlage, Unter-
suchung auch Übung und Gewohnheit sind die drei Faktoren,
durch deren Zusammenwirken Tugend und Endaimonie herauswachsen
(1179 b 20-23)". Diesem Menschlichen ist aber auch die
Norm des sittlichen Handelns zu entnehmen. Diese Norm bildet
der φρόνιμος ¹⁾ (ὁ σπουδαῖος) 1176 a 15: δοκεῖ δ' ἐν ἅπασιν τοῖς
ἀνθρώποις εἶναι τὸ φαινόμενον τῷ σπουδαίῳ . εἰ δὲ τοῦτο καλῶς
κατανοήσῃ, καὶ δοκεῖ, καὶ ἔστιν ἐκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ
κατὰ φύσιν, ἢ τοιοῦτος . Mit dieser Ableitung gibt
Aristoteles im Bereich der (praktischen) ethischen Tugend
keinen absoluten Normenwert auf. Hier liegt eine grundsätzliche

vergl. Ziebis, Der Begriff der φιλία bei Plato: 12.
In der φρόνησις durchdringt sich aber mit der Erkenntnis
des Allgemeinen zugleich die des Besonderen, und indem
Aristoteles den φρόνιμος mit aufnimmt in die Definition
der ethischen Tugend, hat er damit die Beziehung auf das
Konkrete, Wirkliche, Reale klar ausgesprochen. Der φρόνιμος
ist es, welcher im einzelnen Fall, wo die allgemeine Formel
in der Anwendung erschweren könnte mit richtigem Gefühl
die Mitte bestimmt".

Differenz zum ethischen Denken Ciceros. Dem φρόνιμος eignet sein Prädikat nicht, weil er einem vom ethischen Empfinden gesetzten Normwert entspricht, sondern vielmehr auf Grund seines Handelns nach der Vernunft. Die ethische Tugend, ja die Sittlichkeit schlechthin hat bei Aristoteles kein eigenes Sein. Diese Negation eines sittlichen Seins führt zu jenem bekannten Zirkelschluss 1144 b 30: in dem die φρόνησις durch die ἀρετή definiert und umgekehrt: οἷον οὖν ἐκ τῶν εἰρημένων, ὅτι οὐχ οἷόν τε ἀγαθὸν εἶναι κυρίως ἄνευ φρονήσεως, οὐδὲ φρόνιμον ἄνευ τῆς ἡθικῆς ἀρετῆς (ebenso 1178 a 16, 19). Aus dieser grundsätzlich verschiedenen Ursprungswertung ergibt sich auch die zweite Differenz zu Cicero. Wir legten dar, dass das Menschliche das materielle Substrat des Sittlichen ist, und zwar im Bereich des individuell Psychischen: die Affekte, im Zwischenmenschlichen die Handlungen. 1106 b 16: λέγω δὲ τὴν ἡθικὴν· αὕτη γὰρ ἐστὶ πάθος καὶ πράξις. Affekte und Handlungen sind aber für die Wertung keine konstanten, sondern variable Grössen. 1106 b 17: ἐν δὲ τούτοις ἔστιν ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις καὶ τὸ μέτρον. Sie fordern die Berücksichtigung und richtige Beurteilung der jeweiligen äusseren Umstände (1106 b 20-22). Dadurch wird eine komplexe Wertung der ἀρετῆς als Werteinheit unmöglich. Die ἀρετή bezeichnet nicht wie die virtus einen sittlichen Gesamthabitus, sondern eine einzelne sittliche Haltung. Der σπουδαῖος - φρόνιμος verfügt nur über die Potenz zu den erreichbaren ἀρεταῖς, seine sittliche Prägung formt sich

1) Aristoteles spricht bei Einführung der φιλία von einer ἀρετῇ τις.

aus der Aneignung sämtlicher ἀρεταί, sie ist nicht die ἀρετή schlechthin. Diese Einzelwertung rechtfertigt vor allem die Einführung der Quantitätskategorie der μεσότης in die ἀρετή-Definition. 1)

Mit dieser Einführung der Quantitätskategorie in den Bereich des Ethischen trägt Aristoteles der differenzierten Erlebniswirklichkeit Rechnung. Dieser μεσότης-Grundwert ist es im letzten, der die Einzelwertung der ἀρετή bedingt; denn die μεσότης bezeichnet immer nur ein bestimmtes konkretes Verhalten, es stellt keinen Gesamthabitus dar; den artfremden Quantitätscharakter schwächt Aristoteles ab durch die Verbindung des πόσον mit der Kategorie der Relation und der Wertung des ἕκον-Grundwertes als μέγον. 1106 a 28: τὸ δὲ ἕκον μέγον τι ὑπερβολῆς καὶ ἐλλείψεως, 1106 b 7: μέγον - πρὸς ἡμᾶς (Relation). Trotzdem ist es klar, dass sich die Sittlichkeit der Handlung primär nicht aus dem Quantitätswert der μεσότης, sondern nur aus dem qualitativen Wert der ἀκρότης ergeben kann. Nur der μεγαλόψυχος erreicht sie wirklich. 1123 b 13: ἔστιν δὴ ὁ μεγαλόψυχος τῷ μὲν μεγέθει ἄκρος, τῷ δὲ ὡς δεῖ μέγος. Woher allerdings die Impulse zur ἀκρότης kommen, darüber gibt Aristoteles keinen Aufschluss. Zur μεσότης führt die Begriffserkenntnis, der ὁρθὸς λόγος, der das ὡς δεῖ bestimmt und in seinen Soll-Forderungen einen gewissen ethischen Formalismus einschliesst. (Vergl. Kafka a.a.O. 145: "So nähert sich das Ergebnis der aristoteli-

) Im übrigen steht die Definition der Quantitätskategorie in der NE im Gegensatz zu jener in der Kategorienlehre: Categ. 1. 1. p.9.11.

schen Tugendlehre in normativer Hinsicht einem Formalismus, der das Gute nur definieren kann, als das, was geschehen soll.") Da das *ὡς εἶναι* nur zum *μέσον* führt, die *ἀρετή* somit aus dem Sollen nicht abgeleitet werden kann, muss auch Aristoteles stillschweigend ein drittes Seelenvermögen annehmen, das wir als die ethische Kraft (das immanente divinum bei Cicero) definierten. Aristoteles kann sie expressis verbis nicht anführen, weil ihr Ursprung im Göttlichen liegt (divinum), er aber für die ethische Tugend nur das Menschliche zur Basis wählt.

Dieser Einzelwertung der *ἀρετή* zufolge kann nun Aristoteles auch die *φιλία* als *ἀρετή τις* bezeichnen. Diese Wertung ist aber nur möglich, wenn die *φιλία* eine *μεσότης* enthält, d.h. eine bestimmte konkrete Verhaltensforderung in sich schliesst. Wir konnten für die *φιλία* eine *μεσότης* bereits ermitteln; als richtiges Verhalten gegenüber dem *ἡσὺ* : der *φίλος* darf kein Schmeichler aber auch kein mürrischer Mensch sein. Die entsprechenden Ausführungen bei Aristoteles resultieren aus den Postulaten der *μεσότης* . Zum Höchstwert und damit zur eigentlichen Sittlichkeit führt das freundschaftliche Tun aber erst die *ἀρετή* . Während die *φιλία* aus der *μεσότης* ein breiterer Kreis leben kann, da neben dem *ἀγαθόν* auch das *ἡσὺ* als *φιλητόν* hier die Basis bildet (siehe zweites Glied der *φιλία* -Definition), so kann aus der *ἀρετή* nur der *ἀγαθός* die Freundschaft gestalten. Das Eingehen eines Freundschaftsbundes bedeutet für ihn die Verwirklichung einer in ihm angelegten Potenz zu freundschaftlichem Tun und damit

die Vervollkommnung seines Tugendstrebens. Als Einzelwert tritt die *φιλία* zu anderen *ἀρεταί* und wirkt damit gestaltend an dem sich aus Einzeltugenden aufbauenden Tugendhabitus des *ἀγαθός* mit. Aus der *ἀρετής* ergeben sich somit die entsprechenden Ausführungen über die *τελεία φιλία*. Cicero bezeichnet im Gegensatz zu Aristoteles die *amicitia* nicht als *virtus*. Beide Begriffe stehen nur in einer allerdings wesensbedingten Koordination. Damit ist eine formale Entsprechung zum zweiten Definitionsglied der *φιλία*-Definition gegeben. Die *virtus* und damit der sittliche Gesamthabitus ist bei Cicero unerlässliche Voraussetzung für das Eingehen eines Freundschaftsbundes (§ 84, 4; § 100, 6; § 104, 0; § 62, 1; § 37, § 20). Die *virtus* umfasst die Postulate der *μεσότης*, sie bestimmt das richtige Verhalten. § 89, 4: *maxima autem culpa in eo, qui et veritatem (virtutem) asperatur et in fraudem obsequio inpellitur. Omni igitur hac in re habenda ratio et diligentia est... ut monitio acerbitate... moveatur; in obsequio autem ... comitas adsit, adsentatio* moveatur; sie ist aber zugleich *ἀρετής* und gestaltet die *amicitia* zur *vera et perfecta*. Da aber das sittliche Tun der *amicitia* seinen Ursprung in der *virtus* hat, also potentiell vor der *amicitia* bereits gegeben ist, durch diese nur aktiviert, nicht aber primär verursacht wird, nimmt Cicero davon Abstand, die *amicitia* als *virtus* zu bezeichnen. Ausserdem ist neben der *virtus* auch der *amor* als Impuls des freundschaftlichen Tuns gegeben. Der *amicitia*-Bereich erfährt da-

durch eine dem sozial-ethischen Zweck entsprechende Erweiterung gegenüber dem engen virtus-Bereich. Cicero kann somit die amicitia nicht als virtus bezeichnen, weil nicht alle ihre Handlungen als allein aus der virtus entspringend eo ipso sittlich sind und er andererseits die virtus komplex und nicht nach μεσότης - ἀρεσότης differenziert wertet. Diese idealisierende Ethik Ciceros, die sich durchwegs um die Prägnanzwerte bemüht, ist sicherlich Ausfluss seines sehr feingestimmten ethischen Empfindens. Zum anderen ist aber zu bedenken, dass Cicero einer viel komplexeren Wirklichkeit gegenübersteht als etwa noch Aristoteles. Formen und Gehalt des politisch-gesellschaftlichen Lebens erlebt er weit differenzierter und mannigfaltiger. Es ist kaum noch möglich die vielen oft konträren Komponenten der Erlebnismöglichkeit zu einer in sich klaren Resultante zusammenzufassen. Von den beiden noch gegebenen Darstellungsmöglichkeiten eines konstatierenden Empirikers und eines idealisierenden Moralisten wählt Cicero seiner Natur entsprechend letztere, nicht zuletzt beeinflusst von der philosophischen Schultradition, deren Fronten sich im Epikureismus und stoischen Antiepicureismus so verhärtet haben, dass in ihren Lehren und Philosophemen kaum noch der Bezug zur Wirklichkeit gewahrt ist.

III. Der Sachvergleich

1) Die Freundschaft in der Idee

Die erste *φιλία* -Definition macht deutlich, dass die *τελεία* *φιλία* die *ἀρετή* als *ἕξις* d.h. die sittliche Gesamtpersönlichkeit fordert. Nur der *ἀγαθός* kann diesen Postulaten genügen. 1156 b 7: *τελεία δ' ἐστὶν ἡ τῶν ἀγαθῶν φιλία καὶ κατ' ἀρετὴν ὁμοίων*. Dazu findet sich bei Cicero zumindest eine genaue Wortentsprechung: § 18: nisi in bonis amicitiam esse non posse. Doch der ciceronische vir bonus ist durchaus nicht das Pendant des aristotelischen *ἀγαθός*. Letzterer erhält dieses auszeichnende Prädikat, weil er den Forderungen des Zwischenmenschlichen - als ein *ἀνθρώπινον* gewertet - als *ἄνθρωπος πολιτικόν* genügt, d.h., einem gegebenen Sachverhalt durch ein reales, wertbares Verhalten gerecht wird. Das Prädikat wird also durchaus noch empirisch gewonnen (vergl. dazu die ideal-empirische *φρόνιμος* -Wertung). Cicero ist zwar ebenfalls bemüht, das vir-bonus-Ideal aus der Wirklichkeit abzuleiten: exempla maiorum § 19, 21. Aber trotz seiner scharfen Polemik gegen den blutleeren vir-bonus-Schemen der Stoa § 18, § 21, wirkt sein Begriff im Vergleich zu Aristoteles mehr spekulativ, konstruiert, als real gefunden und gewachsen; Cicero gebraucht ihn aber doch nur als Terminus, der seinen Gehalt aus der Diatribe der Schultradition und nicht so sehr von

der Wirklichkeit her gewonnen hat. Dazu kommt, dass die Haltung Ciceros gegenüber der Ethik eine absolute, die des Aristoteles aber nur eine bedingte mit realivistischem Einschlag ist. Die sittliche Leistung, das bonum entspringt dem divinum im Menschlichen. § 13: animos hominum esse divinos; § 64 genere paene divino. Das divinum als das schlechthin Absolute fordert aber die eindeutige in sich wesende und in sich werthafte Tat. Um nun die amicitia, an sich ein humanum, zum Leistungsbereich und Strebeobjekt des vir bonus machen zu können, hat Cicero die Freundschaft durch die virtus-Koordination noch an den Randbereich des Ethischen verlegt, in jene Zone, in der das bonum sich bereits mit dem humanum trifft. Damit ist aber für ihn nur der Prägnanzbegriff der Freundschaft diskutabel geworden, für die der virtus entbehrenden anderen Arten der amicitia reicht diese Ausgangsbasis nicht mehr. Cicero vollzog diese Wendung zur Idee wohl sehr bewusst, um eben einer ethisch-dekadenten Wirklichkeit die Begriffe des sozialen Lebens wieder in ihrem wahren Gesicht und Eigenwert zu zeigen. Die sittliche Handlung ist dagegen bei Aristoteles ein ἀνθρώπινον, sie erfolgt wohl aus der Erkenntnis des absoluten Wertes, der Idee, lässt sich aber nach den realen menschlichen Gegebenheiten variieren, da er ja nur ein der menschlichen Natur entsprechendes sittliches Verhalten (Normalverhalten: ἔξῃς) anerkennt, das ἀνθρώπινον erhält sein Gesetz aus sich und nicht von einem übergeordneten θεῶν, zu dem es allerdings als der φρόνησις gehorchend in Relation steht. Die φιλία ist somit in dem Augenblick

ἀρετή , wenn sie dem Normverhalten entspricht, wobei die Erfüllung der Gattungs-Postulate bedeutet. Bei Aristoteles wird der Lebensbereich noch komplex, schlechthin ethisch gesehen, das Sittliche ist eben das Menschliche, Cicero fällt er unter dem Einbruch des divinum (Gott - Allnatur) auseinander in den bonum-humanum-Bereich, das Sittliche seine Bestimmung nicht mehr vom Menschen, sondern vom divinum her erhält. Der Ciceronische Freundschaftsbegriff ist daher idealistisch verengt, der aristotelische realistisch weit.

den erwähnten hohen sittlichen Forderungen ergibt sich die Einheit der τελεία φιλία . 1156 b 24: σπανίως δ' εἶνός τας φιλίας εἶναι · ὀλίγοι γὰρ οἱ τοιοῦτοι . Bei Cicero entspricht hunc ex maxime raro genere hominum iudicare debemus bene divino. Auch hier wird der Wertungsunterschied im gleichen Sinne deutlich. Die τοιοῦτοι sind die freundschaftlich beurteilten, dass sie das Wesen der φιλία erfüllen, eine vollkommene menschliche Qualität aufweisen. Cicero leitet das entsprechende Verhalten dagegen kaum noch aus der menschlichen Art ab - es bildet keinen Regelfall mehr - es ist vielmehr schon ein sittliches Postulat. Um aber auch einen entsprechenden Partner wählen zu können, führt Aristoteles das κριτήριον als Kriterium bei der Freundeswahl ein. 1156 b 28: ἀποδέξασθαι δὴ πρότερον οὐδ' εἶναι φίλους, πρὶν ἂν ἑαυτοῦς ἐκατέρω φανῇ φιλητὸς καὶ πιστευθῇ . 1158 a 14: οὐδ' ἐμπειρίαν λαβεῖν. Cicero ist in der entsprechenden Formulierung exakter, da er das amabile inhaltlich genauer bestimmt.

§ 62: sunt igitur firmi et stabiles et constantes eligend
cuius generis est magna penuria. Während sich von dem sit
lich indifferenten φιλητόν (als ἡδύ-χρήσιμον-φιλητόν) her
keine Einschränkung für die Wahl des φίλος ergibt - sie er
folgt für die τελεία φιλία erst durch das zweite Glied: πιστε
ergeben sich aus dem ciceron. Wortlaut die klaren und geg
über Aristoteles auch engen Grenzen des Bereiches. Die si
liche Grundhaltung des ἀγαθός gewährleistet auch den Bes
der φιλία . 1157 a 20: καὶ μόνη δὲ ἡ τῶν ἀγαθῶν φι
ἀδιάβλητος ἐστίν· οὐ γὰρ ξάδιον οὐδενὶ πιστεῦσαι περὶ τοῦ ἐ
χρόνῳ ὑπ' αὐτῶν δεδοκιμασμένου. Cicero § 65: addendum e
est, ut ne criminibus aut inferendis delectetur aut cred
oblatis, quae pertinent omnia ... ad constantiam. In der
Motivierung dieser Haltung geht Cicero mehr von der eige
sittlichen Gesinnung aus; constantia, Aristoteles dageg
von der Erfahrung: δεδοκιμασμένου entsprechend seiner ἀ
Bildung. Zum Wesen der τελεία φιλία gehört es, dass sie nur
unter wenigen möglich ist. 1158 a 10: πολλοὺς δ'εἶναι φί
κατὰ τὴν τελείαν φιλίαν οὐκ ἐνδέχεται, ὥσπερ οὐδὲ ἑρᾶ
πολλῶν ἅμα· εἴκειν γὰρ ὑπερβολῇ. Cicero § 20:
ita contracta res est et adducta in angustum, ut omnis ca
aut inter duo aut inter paucos iungeretur. Dass in diesem
Passus echt griechisches und römisches Denken zum Ausdruc
kommt, legten wir bereits dar. Aristoteles lässt für die
τελεία φιλία nur die Form der Zwei-Freundschaft gelten. Di
ἕως -Parallele weist deutlich auf die gemeinsame φιλία
ἕως - Wurzel, (vergl. dazu Abschn. Begriffsweite - B
lebnistiefe). Aristoteles bekennt sich zu dieser Genesis
übernimmt sie, weil sie einerseits die Idealform der φιλία

als Zwei-Freundschaft verständlich macht, andererseits durch die Parallelisierung mit dem ἔξως, der stärksten Gefühlskraft, auch für die an sich idealistisch wirkende τελεία φιλία den höchstmöglichen Gefühlswert gewährleistet. Zudem entspricht die dem griechischen Hang nach individueller Lebensgemeinschaft. Ganz im Gegensatz dazu dient Cicero die kosmische Naturkraft der menschlichen Societät (§ 20 ex infinita societate generis humani, quam conciliavit ipsa natura) als Ableitungsbegriff. Auf der Basis eines solch komplexen Begriffes, der nach aussen nicht abgrenzend, sondern vielmehr einbeziehend wirkt, kann Cicero nicht konsequent die Zwei-Freundschaft fordern, er bezieht sie ein, lässt aber auch eine amicitia inter paucos gelten. Zweifellos übt hier philosophisch gesehen die stoische Weltbürgertums-Idee einen gewissen Einfluss aus, der zufolge die sapientes auch ignoti Freunde sind und auch die Vielfreundschaft geradezu erstreben: Cic. de nat. deor. I, 21: censent autem sapientes sapientibus etiam ignotis esse amicos. Sen. epist. 9.14: hos (amicos) cupit habere quam plurimos. Ebenso weist die Einführung der societas als Ableitungswert der amicitia auf stoisches Denken.¹⁾

Vielleicht orientierten sich die Stoiker über die societas als staatserhaltende-völkerverbindende Kraft an der arist. φιλία: Wertung: NE 1155 a 23: ἔοικεν δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἢ φιλία, καὶ οἱ νομοῦνται ἄλλων περὶ αὐτὴν σπουδάζειν ἢ τὴν δικαιοσύνην. Zu stoischen societas Wertung vergl. de fin. III, 67; de re publ. I, 19; de off. I, 4, 12; I, 16, 50; de re publ. I, 39. Freilich denkt dabei Aristoteles an eine echte, individuelle Freundschaft, in der ein wirklich intimes, geselliges Begegnen erfolgt. Als mittelbare Folge ergibt sich aber aus diesem Zwei-Verhältnis auch eine Befriedung der Mitwelt, wenn nämlich sehr viele derartige Verhältnisse in einer Gemein-

Da aber diese Tendenz zum grossräumigen Denken römischen Wesens entspricht, liegt die Bejahung einer beschränkten Vielfreundschaft auch auf der Linie volksgebundenen Denkens. Ausserdem ergibt sich für Cicero die Beschränkung nicht wie bei Aristoteles unter dem Kriterium der Gefühlsintensität, sondern jenem der virtus, wie die Einführung von caritas > Werliebe, deutlich macht.

Eine inhaltliche Bestimmung der freundschaftlichen ἀρετή Aristoteles 1159 a 33: μάλλον δὲ τῆς φιλίας οὗσης ἐν τῷ φιλικῷ καὶ τῶν φιλοφίλων ἐπαινουμένων, φίλων ἀρετὴ τὸ φιλεῖν ἔοικεν. Das Lieben ist somit die Tugend des Freundes, darin erfüllt er das eigentliche Wesen des Freundseins. Das Objekt dieses Liebens ist die ἀρετή im Partner. 1159 a 35: ὥστε ἐν ὅς τοῦτο γίνεται κατ' ἀφίαν. (Zur ἀρετῇ -Doppelfunktion vergl. 1106 a 15). Die φιλεῖν lässt sich nun in zweifacher Hinsicht bestimmen:

a) als Gesinnung, b) als Tätigkeit. Da nun die Tätigkeit - sie wirklich freundschaftlicher Art ist - notwendig aus der entsprechenden Gesinnung hervorgeht, so kommt dieser der primäre Wert zu. 1163 a 21: ἐν δὲ ταύτῃ κατ' ἀρετὴν ἐγκλήματα μὲν οὐκ ἔστιν, μέτρῳ δ' ἔοικεν ἢ τοῦ ὁράσαντος προαίρεσις τῆς ἀρετῆς γὰρ καὶ τοῦ ἡθους ἐν τῇ προαίρεσει τὸ κύριον.

schaft sich vorfinden. Die Stoiker dagegen übergehen diese Individualwertung, formen φιλία zur societas um und erhält dadurch in primärer Wertung einen staaterhaltenden Sozialwert. Individuelle Begegnung und gemeinschaftstragenden Wert oft gesteigert bis zu enthusiastischer Verklärung, erstreben im freundschaftlichen Erleben auch Richtungen der Neuzeit wie Romantik, Philanthropen; (vergl. Schiller, Lied an die Freude: "Seid umschlungen Millionen, diesen Kuss der ganzen Welt").

1) Vergl. zur προαίρεσις -Wertung bei Aristoteles, Kafka a.a. 144: Der Primat der Gesinnung vor der Tat.

e bevorzugte Wertung der προαίρεσις entspricht der Defini-
der ἀρετὴ als ἔξις . 1157 b 31: ἡ δὲ προαίρεσις ἀφ'
5 - 30: ἀντιφλοῦσι δὲ μετὰ προαίρεσως .
der προαίρεσις und ἔξις wesenhafte Seinswerte sind, so
die φιλία (wie alle sittlichen Werte) primär als Seinswert
fassen, der aber in einer ausübenden Funktion (durch
εια) in Erscheinung treten muss. 1157 b 5: ὥσπερ δ' ἐπὶ
ἀρετῶν οἱ μὲν καθ' ἑξίν οἱ δὲ κατ' ἐνέργειαν ἀγαθοὶ
ται, οὕτως καὶ ἐπὶ τῆς φιλίας . οἱ μὲν γὰρ εὐφῶντες
υῖν ἀλλήλους . . . , οἱ δὲ καθιεύδοντες ἢ κεχωρισμένοι τοῖς
οὐκ ἐνεργοῦσι μὲν, οὕτω δ' ἔχουσιν ὥστ' <ἀν> ἐνεργεῖν φιλικῶς.
s Freund-sein muss stets zur Tätigkeit bereit sein, setzt
diese Aktivität zu lange aus, so wird das Sein selbst
inem Bestand gefährdet. 1157 b 11: ἔαν δὲ χρόνιος ἢ ἀπουσία
ι, καὶ τῆς φιλίας δοκεῖ λήθην ποιεῖν . Dennoch hebt
Aristoteles die προαίρεσις gerade in der φιλία gegenüber dem
In bewusst hervor. Hier ist nämlich die Gefahr gross,
das freundschaftliche Tun: τὸ φιλεῖν-φιλικόν nicht
sittlichen Gesinnung sondern reinen Nützlichkeits erwä-
n entspringt. Weil die Handlung selbst darüber keinen
chluss gibt, muss ihr Wert nach dem Vorsatz bemessen wer-
Dieses Tun darf aber in der τελεία φιλία auch nicht auf
Leistungsabsprache nach dem Gleichheitsverhältnis beru-
1164 a 33: ἐν οἷς δὲ μὴ γίνεται διαιολογία τῆς ὑποουργίας....
μοιβὴν τε ποιητέον κατὰ τὴν προαίρεσιν (αὕτη γὰρ τοῦ φίλου
τῆς ἀρετῆς) . Hier, in dieser korrelativ notwendigen
nung von Sein und Handeln erweist sich Aristoteles in
denkschöpferischen Eigenart, hier ist der Empiriker und
hiker zugleich (vergl. dazu Dirlmeier, Aristoteles,
169). Er kann um der Reinheit der Idee willen nicht

auf die Seinsgrundlage verzichten, zum anderen erfordert aber gerade dieser Seinswert der *φιλία* die Manifestierung in der Tat. So ist Aristoteles der Wesenseigenart dieses Wortes glücklich begegnet: das *φιλῆν*, Wesenskern und *ἀρετή* der *τελεία φιλία*, vermag Sein und Funktion zugleich zu sein. Bei Cicero bildet ebenfalls das Lieben den Kern der *amicitia*-Definition § 100, wobei er allerdings infolge des zu komplexen Gehalts von *amare* gezwungen ist, daneben noch *diligere* als Agens einzuführen. Da aber Ciceros Tugendbegriff von dem aristotelischen sich grundsätzlich unterscheidet, kann er nicht nur nicht die *amicitia* als eine *virtus* bezeichnen, sondern auch das Lieben nicht als die Tugend der Freundschaft werten, d.h. aber, das Lieben wird im Römischen nicht von der Freundschaft her als arteigenes Agens bestimmt, es wird vielmehr von einem anderen Sprachgebrauch (*amor*) auf diesen Bereich transferiert. Der Römer kennt eben nicht in dem Masse ein eigenes Freund-Lieben wie der Grieche; wenn sich auch Cicero um den Nachweis einer gemeinsamen Stammwurzel von *amor* und *amicitia* bemüht (§ 100), so rangiert doch unstreitig die Verbindung *amor* - *amare* vor letzterer. In der Behandlung der *amicitia*-Agenzien ist Cicero der Eigenwertigkeitsnachweis, der für den *amicitia*-Wert selbst sehr wohl vorliegt, nicht ganz gelungen. Hierin, in diesem Fehlen eines verbalen Eigenwertes mag wohl der Grund liegen, dass die römische Freundschaft nicht jenen intimen Reiz aufweist, wie die griechische: Der Freund weiss eigentlich nicht so recht, was er soll,

eil ein inneres Gespür ihm nicht einen bestimmten Weg weist. Das Cicero über das Wesen der Freundschaft sagt, sind mehr rationale Forderungen, abgeleitet von der Begriffsidee, als Ausprägungen eines drängenden Empfindens, wobei letzteres gerade in Cicero noch am ehesten unter den Römern wach sein dürfte. Wir legten dar, wie Cicero - wohl in Kenntnis dieses Mangels - mit dem Begriff ringt; und wenn er schliesslich als Ergänzungswert und Regulativ zu *amare* das *diligere* wählt, so ist dieser Griff wiederum nicht ganz glücklich, denn damit rückt er die *amicitia* zu sehr in den Aspekt des Moralischen, in dem sie sehr wohl steht, aber nicht mit all ihren Valenzen. Vielleicht liegt in einer gewissen Sperrung dagegen der Grund, dass er die *amicitia* nicht noch auch als *virtus* wertet. Im politischen vorciceronischen Sprachgebrauch von *amicitia* kam es eben weniger auf die personell-intime Begegnung an, als vielmehr auf den Nutzwert, so dass erstere als die Gemütsvalenz weniger zur Ausbildung kam. Zum anderen hebt auch Cicero wie Aristoteles gerade den Seinswert der *amicitia* hervor, wenn er in der Definition von einer *adplicatio animi* spricht (§ 27). Auch die um der *maiores* willen eingeführte Gesinnungsfreundschaft (§ 28), ist nur in diesem Sinne zu verstehen. Aber auch er macht gerade von der freundschaftlichen Tat das Dasein der Freundschaft abhängig. § 29: *confirmatur amor et beneficio accepto et studio perspecto*. § 64: *calamitatum societates*, § 57: *quam multa enim, quae nostra causa numquam ceremus, faciamus causa amicorum*. Nur wertet Cicero das

Handeln, nicht wie Aristoteles die *ἐνέργεια* als die eigenwertige, in sich bestehende wichtigste Funktion des Lebens (1169 b 30), so dass auch das freundschaftliche Tun aus sich heraus zu erklären ist, er sieht vielmehr in echt tatgebundenem römischen Sinn in diesem Tun neben dem Ideenwert zugleich den Nutzwert, der aus der ideellen Gesinnung als Folge hervorgeht. § 22: tales igitur inter viros amicitia tantas opportunitates habet.... amicitia res plurimas continet. § 51: sed utilitas amicitiam secuta est. Dieser Nutzen ergibt sich allerdings nur als willkommene Beigabe, er darf von keinem Partner erstrebt werden. § 46: praesidii adiumentique causa. Der Gesinnungswert der *φιλία* kommt vor allem in der *εὐνοία* zum Ausdruck. 1156 a 3: δεῖ ἄρα εὐνοεῖν ἀλλήλοις καὶ βούλεσθαι τὰγαθὰ μὴ λανθάνοντας. Die *εὐνοία* im einen Partner wird durch eine *ἀρετή* im anderen Partner geweckt. 1167 a 18: ὅλως δ' ἡ εὐνοία δι' ἀρετὴν καὶ ἐπιείκειάν τινα γίνεται. Sie stellt somit die erste Verbindung zwischen den Partnern her; Aristoteles wertet sie daher als die *ἀρχὴ τῆς φιλίας* 1167 a 3: ἔοικεν δὴ ἀρχὴ φιλίας εἶναι. Erscheint sie aber in Wechselbeziehung bei beiden Freunden, so ist sie sogar Trägerin der *φιλία*. 1155 b 33: εὐνοίαν γὰρ ἐν ἀντιπεπονθόσιν φιλίαν εἶναι. Diese Funktion erfüllt sie aber nur in Verbindung mit den übrigen Grundwerten der *φιλία*, für sich gesehen stellt sie noch keine Freundschaft dar. 1166 b 30: ἡ δ' εὐνοία φιλικῶς μὲν ἔοικεν, οὐ μὴν ἔστι γε φιλία. Die *εὐνοία* schliesst nämlich kein Tun in sich, das potentiell zum Sein der *φιλία* gehört. 1167 a 9: βούλονται γὰρ μόνον τὰγαθὰ οἷς εἶναι εὖνοι, συμπεράσαιεν δ' ἂν οὐδέν. Ausserdem umfasst die *εὐνοία* keine

Affekte. 1166 b 32: ἀλλ' οὐδὲ φίλησις ἐστίν. Aus ihr lässt sich der Gemütswert der *φιλία*, die *φίλησις* nicht ableiten, denn diese setzt die *συνήθεια* voraus, 34: καὶ ἡ μὲν *φίλησις* μετὰ *συνήθειας*. Aristoteles wertet sie daher als ein wesensbestimmendes *φιλικόν* der Gesinnung (vergl. die Wertung bei Xenoph. Mem. 1, 2, 52, ὡς οὐδὲν ὄφελος εὖνους εἶναι εἰ μὴ καὶ ὠφελεῖν *συνήθονται*; Synonym mit der *φιλία* An. 2, 6, 13). Auch bei Cicero fungiert die *benevolentia* als Grundkraft der *amicitia*. § 20: *sublata enim benevolentia amicitiae nomen tollitur*. Die *benevolentia* ist aufs engste an die *amicitia* gekettet, sie ist sogar Glied der Begriffsdefinition: *nomen amicitiae*, während sie bei Aristoteles in der Wertung eines *φιλικόν* eigentlich nur als *Accidens* erscheint. Auch die Forderung nach Wechselseitigkeit liegt vor. § 22: *quae non in mutua benevolentia conquiescit*. § 49: *nihil est enim remuneratione benevolentiae iucundius*. Hierbei ist allerdings der Akzent bei Aristoteles gravierender, weil er der Entsprechung in seiner *φιλία* -Betrachtung grundsätzlich mehr Wert beimisst als Cicero, der auch im Rahmen der *perfecta amicitia* sehr einseitige Verhältnisse gerade in Hinsicht der *benevolentia* kennt, § 69 - § 73: Hier ist vielleicht auch der tradierte politische Sprachgebrauch von *amicitia* von einem gewissen Einfluss, nach dem die *benevolentia* einerseits - etwa seitens eines parteipolitischen Anhangs - die Entsprechung eines *beneficium* seitens eines Parteiführers ist. Ein weiterer Unterschied beider Begriffe: *εὐνοια* - *benevolentia* zeigt sich im Verhält-

nis beider zur ἀρετή -virtus. Der εὐνοια-ἀρετή-Beziehung entspricht bei Cicero das caritas-virtus-Verhältnis. Trotzdem ist aber εὐνοια nicht durch caritas zu interpretieren. Die εὐνοια ist durchaus ein Eigenwert und keineswegs nur an eine ἀρετή gebunden, die caritas dagegen erscheint durchwegs in einer Relation, meist in der eines sittlichen Wertes. Zum andern sind beide Zuordnungen sehr wohl gewählt: Da die griechische ἀρετή viel weiter ist als die römische virtus, fügt sich zu ihr wohl die εὐνοια als ebenfalls sehr umfänglicher Gefühlswert, während die sittlich strenger gewertete caritas in der ebenfalls sehr komplexen benevolentia als Ausdruck achtender Empfindung keine adäquate Wertschätzung finden würde, wie dies in der speziellen Tugendliebe, der caritas erfolgt. Die caritas entlastet gleichsam die benevolentia für eine Verbindung mit der virtus, sie ist nicht eng mit letzterer verbunden, wie bei Aristoteles die εὐνοια mit der ἀρετή. So erscheint auch bei Cicero als Quelle der benevolentia nicht die virtus wie bei Aristoteles sondern der amor bzw. die caritas: § 26: amor.... princeps est ad benevolentiam coniungendam. Der amor erst weckt die benevolentia § 29: ad primum motum animi et amoris.... exardescit benevolentiae magnitudo. Die Ursprungswertung ist somit bei beiden verschieden: Cicero legt die origo in den amor, in eine erregende, flammende Begeisterung für den Partner, die schliesslich in einem dauernden Wohlwollen zum Ausgleich kommt. Die benevolentia erscheint somit als die eigentliche ganz spezielle freundschaftliche Gesinnung, das benevella ist im griechischen

gesprochen die eigentliche Tugend der Freundschaft, in der sich ihr Wesen erfüllt, eine Gehaltsbestimmung der *adplicatio animi*, erst das *benevelle* entspricht der Wertung nach dem *φιλεῖν*, weniger das *amare* - *diligere*. Es bringt nicht nur die Zuneigung, das Lieben zum Ausdruck, wie letztere, sondern darüber hinaus das Streben, den andern zu fördern, irgendwie ihm zu nützen: Beispiele hierfür § 69 - § 73. Das Freundsein soll irgendeinen greifbaren Nutzen zeitigen, allerdings nicht: *quid pro quo* erstrebt, sondern eben vom Partner geboten aus dem *benevelle*. Gerade in diesem Freundes-Akt wird die römisch-ciceronische, doch immer irgendwie zweckgebundene, faktische Denkart wieder durchsichtig: Cicero denkt ethisch, aber auch faktisch-rational; denn das *benevelle* wird sich umsetzen in das faktische *bene-facere*, wodurch wiederum die *benevolentia* des Partners gesteigert wird. So wertet Cicero die *benevolentia* als dankbare Gesinnung - siehe oben - für erwiesene Wohltaten. § 29: *et beneficio accepto exardescit benevolentiae magnitudo.....*. Aristoteles betrachtet letztere schon mehr als einen Akt der Gerechtigkeit. 1167 a 14: *ὁ μὲν γὰρ εὐεργετηθεὶς ἀνθ' ὧν πέπονθεν ἀπονέμει τὴν εὐνοίαν, τὰ δόκια δρῶν*. Aber nicht nur den materiellen Nutzen des Partners hat die *benevolentia* im Auge, sie erstrebt auch dessen charakterliche und sittliche Förderung. Sie übt vor allem eine Funktion der *μεσότης*, wenn es gilt, dem Freund gegenüber einmal einen mahnenden Ton anzuschlagen. § 88: *nam et monendi amici....., cum benevole fiunt*. Mit dieser Verpflichtung ist die arist. *εὐνοία* nicht belastet, soweit sie in der *τελεία φιλία* erscheint, denn unter den

ἀγαθὸν bedarf es keines Tadels. Cicero dagegen muss den Fall erwägen, weil er ja seinen perfecta amicitia-Rahmen weiter spannen musste des Wirklichkeitsbezuges wegen.

Die arist. εὐνοία ist somit durch ihre ἀρετή -Nähe gekennzeichnet, für das Wesen der Freundschaft selbst hat allerdings die ciceron. benevolentia eine höhere Valenz.

Ein weiteres wesentliches φιλικόν der ἀρετή -φιλία ist die ὁμόνοια, 1167 a 22: φιλικὸν δὲ καὶ ἡ ὁμόνοια φαίνεται. Sie eignet als Gesinnungswert nur dem εὐνοδαῖος. 1167 b 4: ἔστιν δ' ἡ ταυαύτη ὁμόνοια ἐν τοῖς ἐπικειμένῳ. Sie erfordert nämlich Stetigkeit und innere Sicherheit: οὗτοι γὰρ καὶ ἑαυτοῖς ὁμονοοῦσι καὶ ἀλλήλοις. Die ὁμόνοια ist aber nicht als Sinneseinigkeit in allem und jedem zu interpretieren, Aristoteles weist ihr einen festen Bereich zu. 1167 b 3: περὶ τὰ συμφέροντα γὰρ ἔστιν τὰ εἰς τὸν βίον ἀνήκοντα. 1167 b 8: βούλονται τε τὰ δίκαια καὶ τὰ συμφέροντα, τούτων δὲ καὶ κοινῇ ἐφίενται, er beschränkt die ὁμόνοια demnach auf das δίκαιον - εὐμπερον - ἀναγκαῖον. Aristoteles fordert nur für die äusseren Lebensgüter im Rahmen des δίκαιον die Sinneseinigkeit der φίλοι. Er erreicht damit eine gewisse Rechtfertigung des Nützlichkeitsstrebens auch in der τελεία φιλία, das in der gesamtgriechischen

φιλία -Spekulation tief verwurzelt ist. Dieses erscheint nämlich in dieser ὁμόνοια -Beziehung nicht ego-zentrisch, wodurch es der φιλία -Idee widersprechen würde, sondern gleichgerichtet. Mit dieser Bereichsdetermination grenzt Aristoteles zum andern die ὁμόνοια gegenüber der ὁμοδοξία und ihrem

geistig-wissenschaftlichen Bereich ab. 1167 a 22: *διόπερ οὐκ ἔστιν ὁμοδοξία* Bereichsbestimmung. 25: *οἷον τοὺς περὶ τῶν οὐρανίων* . Diese *ὁμοδοξία* ist kein *φιλικόν* , 25: *οὐ γὰρ φιλικὸν τὸ περὶ τούτων ὁμονοεῖν* ; sie beruht nämlich auf der inneren Notwendigkeit einer Erkenntnis und nicht auf einer sympathisierenden Übereinkunft. (Möglicherweise trifft Aristoteles diese Differenzierung im Hinblick auf sein Verhältnis als Wissenschaftler zu Platon und der akademischen Richtung überhaupt, über das er 1096 a 12 Grundsätzliches aussert.)

Im Gegensatz dazu postuliert Cicero die uneingeschränkte *consensio*. § 20: *est enim amicitia nihil aliud nisi omnium civinarum humanarumque rerum cum benevolentia et caritate consensus* auch in wissenschaftlichen Fragen. § 15: *quocumque sit voluntatum, studiorum, sententiarum summa consensus*. 104: *nam quid ego de studiis dicam cognoscendi semper aliud atque discendi*. Dass hier Cicero keine Trennungslinie zieht zwischen personellen und wissenschaftlichen Belangen, hängt zusammen mit seinem Wissenschaftsbegriff, dem jedes empirisch zweckfreie, nur erkenntnismässige Forschen im Grunde fremd ist, der durchwegs auf einem irgendwie voluntaristisch gearteten Anliegen basiert (vergl. die Zwecksetzung seiner philos. Schriften). Unter dem Kriterium der *veritas* trennt Cicero die *consensio* gegen die *adsentatio* ab. § 89: *adsentatio vitiorum adiutrix*, diese verletzt die *veritas*. 90: *cuius autem aures (tyranni) clausae sunt veritati*. Aristoteles dagegen bezieht die *ἀλήθεια* nicht in den Gesinungsbereich der *ὁμόνοια* ein (dafür wirkt das *δίκαιον* als regulativ), er wertet sie als die Übereinstimmung menschli-

cher Erkenntnis mit objektiven Gegebenheiten. 1096 a 14: ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναχεῖν. So hat die cic. consensio eine höhere freundschaftsbindende Kraft als die arist.

ὁμόνοια ; denn sie umfasst neben dem Nutzenbereich, den ihr nur Aristoteles zuerkennt - von dem Cicero gar nicht eigens spricht - er ist miteinbegriffen in die consensio rerum humanarum - vor allem auch die geistige Ausrichtung. Es wird immer klarer, dass Cicero den amicitia-Begriff mehr von seinen tragenden Grundwerten her formt: amor - caritas - benevolentia - consensio - societas und diese in ihrer freundschaftstragenden Funktion darstellt, Aristoteles dagegen schöpft das Wesen aus der Begriffsidee und macht die Beiwerte als Accidenzien kenntlich. Der röm. Freundschaftsbegriff war eben schon zu ausgelaugt, um einen entsprechenden Fundus für die Begriffsprägung zu bieten, die Darstellung ermöglicht sich noch am besten im Aufweis und der Zuordnung von einzelnen Grundwerten.

Das freundschaftliche Verhalten, d.h. die inhaltliche Bestimmung des φιλεῖν leitet Aristoteles von der Selbstliebe her:

φιλαυτία , 1166 a 1: τὰ φιλικὰ δὲ τὰ πρὸς τοὺς φίλους, καὶ οὗς αἱ φίλαι ὀρίζονται, ἔοικεν ἐκ τῶν πρὸς ἑαυτὸν ἐληλυθέναι. Er unterscheidet zwei Arten der φιλαυτία . Die der populären Auffassung entsprechende führt er auf die ἐπιθυμία , den begehrenden Beelenteil zurück; da sie nur das χρεῖμον erstrebt, ist sie tadelnswert. Die wahre φιλαυτία dagegen entspricht dem Nus und gilt dem ἀγαθόν 1168 b 15: οἱ μὲν οὖν εἰς ὄνειδος ἄγοντες αὐτὸ φιλαύτους καλοῦσι τοὺς ἑαυτοῦς ἀπονέμοντας τὸ πλεονέκτημα ἐν χρήμασι....οἱ δὲ...χαρίζονται ταῖς ἐπιθυμίαις. 28: σόφειε δ' ἂν ὁ τοιοῦτος μᾶλλον εἶναι φίλαντος· ἀπονέμει γοῦν ἑαυτῷ τὰ κάλλιστα καὶ μάλιστα ἀγαθὰ. 1169 a 17: ὁ δ' ἐπεικὴς περὶ αἰσχεῖ τῷ νῦν.

Der ἀγαθός muss sogar ein φίλαντος sein. 1169 a 11: ὥστε τὸν μὲν ἀγαθὸν δεῖ φίλαντον εἶναι. Diese φιλαντία ist demnach die Intention des Nus zum Tugendschaffen, sie ist jener Spannungszustand, der den Nus zum Wirken nach aussen führt, sie gibt, vom Nus aus gelenkt, die Impulse zur ἀρετή zum freundschaftlichen Tun. 1169 a 18: τὸ τῶν φίλων ἕνεκα πολλὰ πράττειν..., κὰν σέη, ὑπεραποθνήσκειν. 29: καὶ περὶ τιμᾶς δὲ καὶ ἀρχᾶς ὁ αὐτὸς τρόπος. πάντα γὰρ τῷ φίλῳ.....προήεταί. Diese Ableitung der ἀρετή aus dem Nus und dessen Intention, der φιλαντία kann wohl mit dem Wesen aller anderen ἀρεταί in Einklang stehen, in den φιλία-Bereich übertragen, führt sie jedoch zu einer ernsten Aporie: Aus der φιλαντία handeln heisst, um seiner selbst willen handeln, um das καλόν und ἀγαθόν für das eigene Ich zu sichern. 21: περιποιούμενος ἑαυτῷ τὸ καλόν. 27: γίνεται... τῷ μὲν φίλῳ χρήματα, αὐτῷ δὲ τὸ καλόν. Das Motiv des Handelns, auch des freundschaftlichen, ist demnach mitunter auch die Selbstliebe. Entspricht aber diese, wenn auch sittliche Ich-Bezogenheit des Handelns der προαίρεσις des freundschaftlichen Tuns, die grundsätzlich die Du-Bezogenheit der Handlung fordert? Die Antwort muss hier offen bleiben, weil hier jene Grenze liegt, an der sich Innen- und Aussenwelt begegnen, das Ich den Kontakt mit dem Du aufnimmt und die Motive des Tuns dieser Grenzsituation entsprechen, indem sie ineinander übergreifen. Dieses tiefgehende Problem liegt für Cicero nicht vor. Sein Zweck-Idealismus ist zu wenig feinnervig, als dass er auf Fragen jenes seelisch tiefer gründenden Geschehens anspräche. In idealisierender, vereinfachender Manier setzt

Cicero einfach das Faktum der Freundesliebe, ihre origo liegt in der Idee, wodurch er des Ableitungsproblems enthoben ist. Durch diese Vereinfachung erreicht er in der Regel einen bestimmten klaren Begriffsgehalt, dessen realer Wert und Brauchbarkeit wegen der spekulativen Versperrung vor der Wirklichkeit aber bisweilen recht gering erscheint. Der Begriff der Selbstliebe liegt aber doch dem Inhalt nach vor. § 80: ipse enim se quisque diligit, non ut aliquam a se ipse mercedem exigat, sed quod sibi carus est. Diese Selbstliebe wertet Cicero jedoch nicht noetisch, sondern animalisch. § 81: ut se ipsae diligant (ut pariter cum omni animante nascitur). Sie bietet die naturgegebene Voraussetzung für die Freundesliebe. § 81: primum ut se ipsae diligant deinde ut requirant atque adpetant ad quas se adplicent eiusdem generis animantis. Die Selbstliebe führt zur Menschenliebe in der universalen societas hominum oder der konkreten Form der amicitia. Beide Begriffe stehen aber in ihrem Sein nebeneinander, Cicero äussert sich nicht, ob und inwieweit sich ihre Bereiche überschneiden, die Begriffe sich inhaltlich bedingen. Keinesfalls kommt ihr aber ein Ableitungswert für das freundschaftliche Tun zu wie der arist. *φιλαντία*. Er führt sie nur ein, um die Uneigennützigkeit der Freundesliebe an einem naturgesetzten Beispiel zu parallelisieren und das Streben nach Freundschaft als ein Naturfaktum zu erklären. Dieser Wirklichkeitsbezug ist jedoch zu ausgreifend, zu umfassend, als dass er eine greifbare Form annehmen könnte. Freilich erweist er sich auch hier wieder durch seine spitzfindige

nier der präparierten Wortinterpretation als echter Meister
her lückenlosen Gedankenkonstruktion. Während Aristoteles
e Selbstliebe auch in ihrer guten Intention als ich-bezogen
ertet, denaturiert Cicero die Selbstliebe von vornherein,
dem er ihre Nutzlosigkeit wieder in idealistischer Über-
nung und zugleich Vereinfachung nur axiomatisch feststellt.
(80)

tmässig kommt jedoch die Selbstliebe der virtus der aristot.
φιλαυτία nahe. § 98: omnino est amans sui virtus, optime
m se ipsa novit, quamque amabilis sit, intellegit. Da aber
virtus hier ein Erkenntnisvermögen eignet, so fällt sie
dem Nus zusammen (vergl. die stoische Prägung vir bonus
sapiens). Cicero anerkennt mit den Stoikern eine fast aus-
schiessliche Einflussnahme der Vernunft auf den ethischen
Reich. Wir legten dar, dass Aristoteles die *φιλία* als
einen Substanzwert der *εὐδαιμονία* wertet. Welche Funktion
hat nun der *φιλία* im Streben nach der *εὐδαιμονία* zu?
Aristoteles definiert die *εὐδαιμονία* als eine *ἐνέργεια*. 1169 b 29: *ὅτι*
εὐδαιμονία ἐνέργεια ἐστίν und die *ἐνέργεια* als tugendhaftes Handeln.
1168 a 15: *εἰ δὴ οὕτω, τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεταί κατ'*
τὴν ἡμῶν. Das die *ἀρετή* schaffende *εὐπράττειν* kann aber der
ἀγαθός nur in richtiger Erkenntnis des Begriffes (1105 b 7)
infolge wiederholten Tuns (1105 b 4) üben. Wer also ein
ἀγαθός werden will, muss notwendig die Verbindung mit
dem *ἀγαθός* suchen, um die *εὐδαιμονία* zu erlangen.¹⁾
Vergl. R. Eucken 17: "Wo soviel darauf ankommt, dass das
Innere sich in die Tat umsetzt..... da wird der einzelne
nie für sich, sondern nur mit anderen das Lebensziel zu
erreichen vermögen".

Naturgemäss wird diese Verbindung zur *φιλία* führen, denn hier erst ermöglicht sich die wahre Erkenntnis des Du in seiner Gesinnung und seinem Handeln. Für die *ἀγαθοί* ist die Verbindung zum Erreichen der *εὐδαιμονία* geradezu notwendig. Das Argument gewinnt er aus einer psychologischen Erwägung: Dem Menschen ist nur im geringen Grade die Erkenntnis seiner eigenen Handlungen möglich. Da aber die Handlungen der

ἀγαθοί an sich gleich und ähnlich sind (1156 b 17: *ἡ δὲ τῶν ἀγαθῶν δὲ αἱ αὐταὶ ἢ ὅμοιαι*), ermöglicht sich für den *ἀγαθός* die Erkenntnis seines eigenen Tuns durch die Erkenntnis des Tuns seines Partners. 1169 b 33: *θεωρεῖν δὲ μᾶλλον τοὺς πέλας δυνάμειν ἢ ἑαυτοὺς καὶ τὰς ἐκείνων πράξεις ἢ οἰκείας*. Nun gehört aber die Erkenntnis des eigenen guten Tuns als *ἡδὺ ἀπλῶς* wesentlich zur *εὐδαιμονία*. 1156 b 15: *ἐκάστῳ γὰρ καθ' ἡδονὴν εἰσὶν αἱ οἰκεῖαι πράξεις καὶ αἱ τοιαῦται*. 1169 b 31: *τοῦ δ' ἀγαθοῦ ἡ ἐνέργεια σπουδαία καὶ ἡσέτα καὶ αὐτὴν . . . ἔστιν δὲ καὶ τὸ οἰκεῖον τῶν ἡσέων*.

Um dieser Erkenntnis willen muss der *ἀγαθός* Freunde haben. 1170 a 2: *ὁ μακάριος δὴ φίλων τοιούτων δεύεται, εἴπερ θεωρεῖται προαιρεῖται πράξεις ἐπιεικεῖς καὶ οἰκείας, τοιαῦται δ' αἱ τοῦ ἀγαθοῦ φίλου ὄντος*. Die *εὐδαιμονία* schliesst somit notwendig *φιλία* in sich. Mit diesem Resultat stimmt das dritte Glied der *τελεία-φιλία*-Definition überein, in dem die *φιλία* als *ἀναγκαῖον εἰς τὸν βίον* erscheint. Der Mensch ist allein schon *φύσει* für diese lebensnotwendige Verbindung geschaffen. 1169 b 18: *πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός*, 1169 b 31: *δεῖ ἄρα τῷ εὐδαιμονίᾳ φίλων*. Wir legten bereits dar, dass Cicero die *amicitia* als Eigenwert und nicht im Rahmen eines

übergeordneten Begriffes behandelt. Ihm geht es darum die amicitia als Eigenwert wieder bewusst zu machen, sie gleichsam rein darzustellen, befreit von allen wesensfremden Bindungen. Eine prinzipielle Notwendigkeit eines freundschaftlichen Zusammenlebens kann aber Cicero nicht nachweisen. Der Gedanke des naturhaften Strebens nach Sozietät deckt sich allerdings mit der arist. $\xi\tilde{\omega}\nu\ \pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\nu$ -Idee. Während aber Aristoteles die Entfaltung der ἀρετή auf einem möglichst engen, konkreten Bereich, eben dem der φιλία erfolgen lässt, genügt es für die ciceronische virtus aus der societas hominum-Idee heraus tätig zu sein. Stoisch inspiriert lässt Cicero neben der Freundesliebe auch die Menschenliebe als Wirkfeld der virtus gelten (de off. I, 50). Allerdings bemüht sich Cicero in de amic. um eine konkrete Darstellung dieser kosmopolitischen Idee, indem er sie auf den amicitia-Bereich einschränkt und in ihr Tun die virtus verlegt. § 86: (siehe Abschn. Die amicitia, ein bonum). Da er aber die amicitia keinem Oberbegriff subordiniert, kann er eine Notwendigkeit freundschaftlichen Erlebens nicht nachweisen, weder aus der Naturanlage - er hat die entsprechenden Vermögen nur beigeordnet, § 81: δεῖν, nicht kausal verbunden - noch aus dem Vollkommenheitsstreben des vir bonus. Die bei Aristoteles mit der εὐδαιμονία gegebene Möglichkeit entfällt für die hier durchscheinende stoische Denkbart; denn das stoische vir bonus-Ideal gipfelt in dem für die Freundschaft indifferenten ja fast abträglichen Wert der ἀγαθία und nicht in dem die Gemütsvalenzen und damit das Freund-Sein fördernden Wert der εὐδαιμονία.

Eine im logisch-spekulativen Denkvollzug gründende notwendige Forderung nach der amicitia entfällt demnach für Cicero. Um aber ebenfalls einen gewissen Totalitätscharakter der amicitia zu gewährleisten, muss er sich mit zwei faktisch-empirischen - und darum seiner idealisierenden Darstellung nicht gerade entsprechenden - Hinweisen begnügen. § 22: amicitia res plurimas continet - der Nützlichkeitsstos, allerdings a posteriori wird hier wieder evident - § 86: de amicitia omnes ad unum idem sentiunt.... Serpit enim per omnium vitas amicitia. Die anschliessend erkenntnismässige, spekulative Begründung dieses Sozietätsstrebens ist zwar der Sache nach richtig. § 88: sic natura solitarium nihil amat, vermag aber eine innere Notwendigkeit wegen der zu weiten Amplitude des natura-Theorems nicht aufzuzeigen, wie die wohl in Parallele zu setzen de aristotelische konkrete Erwägung. 1169 b 16: ἀτοπον δ' ἕως καὶ τὸ μονώτην ποιεῖν τὸν μακάριον .¹⁾

1) Zur Einbeziehung des Traditionsgutes in die τελεία-φιλία-Idee vergl. Dirlmeier, a.a.O. Abschn. Der φίλος -Begriff der Adelsethik 24-41. Zu den einzelnen Topoi: Der wahrhafte Freund: Theogn. 81, 100, Freundestreue: Theogn. 66, 77, 80, 121 - 128. Der gute Freund: Hes. op. 716. Solon: μὴ κακῶς ὁμιλεῖ (Diels 73a). συνήθεια - . danke: Erproben: Solon φίλον μὴ τάχῃ κτῶ Hom. IL. 22, 163: ὁμοφροσύνη. Beschränk. der Freundeszahl: Hes. op. 715. Demokr. Frg. 98. Die φιλία ein ἀγαθόν: Theogn. 411, Soph. Ph. 673. Die ἐξημία φίλων ein Unglück: Eurip. Herakl. 84, 551.

2) Freundschaft und Geselligkeit

Im zweiten Glied der *τελέα-φιλία*-Definition wird das *ἡδύ* als Charakteristikum und Grundwert der *φιλία* eingeführt. Es bildet den Ausgleichswert zum *ἀγαθόν* des ersten Gliedes, das den Begriff sittlich fundiert. Die inhaltliche Bestimmung des *ἡδύ* leitet Aristoteles einmal aus dem *φιλία*-Begriff selbst ab. Die *φιλία* entfaltet sich als *ἐνέργεια* im *εὖσῆν*. Dieses *εὖσῆν* ist darum für die Freunde erstrebenswert, und erreicht wird es als ein *ἡδύ* empfunden. 1171 b 32: οὕτω καὶ τοῖς φίλοις ἀρετωτάτον ἐστὶ τὸ εὖσῆν · κοινωνία γὰρ ἡ φιλία. Als *ἀρετόν* ist es zugleich ein *φιλητόν*. Auch das *ἡδύ-φιλητόν* gewinnt Aristoteles somit wie das *ἀγαθόν* vom Begriff der *φιλία* her. Das *ἡδύ* erscheint aber auch vom übergeordneten Rahmenbegriff: *εὐδαιμονία* her wesensbestimmend für die *φιλία*. Das *ἡδύ* ist, wie erwähnt, ein Grundwert der *εὐδαιμονία*. 1099 a 24:.....ἡδίστον ἡ εὐδαιμονία. Diese Wertung stimmt mit der Definition der *εὐδαιμονία* als *ἐνέργεια* überein: Wenn über die *ἐνέργεια* wird das *ἡδύ* in den Oberbegriff eingeführt. Das *ἡδύ* bildet nämlich einen der drei Impulse zum Handeln. 1104 b 30: τριῶν γὰρ ὄντων τῶν εἰς τὰς ἀρέσεις... καλοῦ συμφέροντος ἡδέος. Eine zweite Funktion über das *ἡδύ* beim Vollzug der Handlung: es vervollkommenet die Handlung als befriedigende Empfindung. 1174 b 24: τελειοῦ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡδονή. Das vollkommenste *ἡδύ* wird erreicht durch den vollkommenen Zustand der *εὐδαιμονία*. 1174 b 19: Da die

φιλία Substanzbegriff der εὐδαιμονία ist, muss auch das ἡδύ für die φιλία wesensbestimmend sein. Die ἡδύ Wertung steht gleichbedeutend neben dem ἀγαθόν, weil es wie das ἀγαθόν vom Begriff und Oberbegriff zugleich abgeleitet ist. Wie erwähnt, kennt Aristoteles zwei Wertungen des ἡδύ. Sie gehen zurück auf die eben angeführte ἡδύ-Definition:

a) Das ἡδύ als Impuls der Handlung, b) das ἡδύ als Vollendung der Handlung. Wenn die Handlung aus dem ἡδύ hervorgeht, ist es zugleich auch Zielgrund des Tuns. Da es notwendig ich-bezogen ist, wird es als ἡδύ τι ἐν erstrebt, und zwar um seiner selbst willen, es stellt daher jenen vom Ich-Streben abhängigen Eigenwert dar, der die Einführung eines an sich gegebenen φιλητόν ermöglicht. Das ἡδύ der ἐνέργεια dagegen ist ein wesensbestimmendes Accidens des εὐπράττειν und hat als solches kein eigenes Sein; es ist aber dennoch ein Seinswert und zwar das der ἐνέργεια immanente Seiende; denn es ist in jedem Augenblick der Handlung in sich vollendet und entsteht nicht im Werden und in der Bewegung (1174 b 5). Das ἡδύ bildet mit dem εὐπράττειν eine Wesenseinheit (1175 a 29)

Aus dieser Wesensentsprechung ergibt sich seine Funktion:

Die Vollendung der ἐνέργεια zu bewirken. 1175 b 13:

ἐπεὶ δ' ἡ οἰκεία ἡδονὴ ἐφακρίζοι τὰς ἐνεργείας.

Das ἡδύ ist demnach auch Wesenswert des εὐπράττειν der φιλία, es bezeichnet das angenehme Empfinden über das freundschaftliche Tun, als ἀπλῶς τὸ ἡδύ ist es stets mit einem

ἀγαθόν verbunden. Es stellt als eigentliches eudaimonistisches Element der φιλία die innere primäre Verbindung zur

Eudaimonie her, es ist der aesthetische Ausgleichswert zum ethischen ἀγαθόν .

Diesen wohl gelungenen Ausgleich von sittlicher Grundhaltung und aesthetischem Empfinden im Persönlichkeitsbereich des ἀγαθός kann der Römer kaum nachvollziehen. Es fehlt ihm von Natur aus das Vermögen, beide Seinsweisen (rational - emotional) in einem Denkkakt zu koordinieren. Sein Denkvollzug ist linear, in der Regel entweder auf das eine oder andere gerichtet: Zum vir bonus-Ideal gehört nicht notwendig das iucundum, es ist eine abstrakt sittliche Idee. Erst Cicero sucht die Grenzen ineinanderfließen zu lassen. Wir legten dar, dass den ciceronischen vir bonus als amicus nicht nur das bonum, sondern auch das humanum formt. Über das humanum führt Cicero auch das iucundum in den amicitia-Bereich ein. Eine kritische, erkenntnismässige Ableitung des iucundum sowie dessen notwendige Zuordnung zur amicitia als Grundwert vermag er jedoch nicht zu erbringen. Über das iucundum findet sich eben im Römischen überhaupt noch keine Reflexion, es ist noch nicht zum definierbaren Bewusstseinswert geworden, zum kritisch wertbaren Begriff. Es ist ja erst Cicero, der auf diese neuen Valenzen der menschlichen Psyche aufmerksam macht und im Anschluss an ihn der augusteische Dichterkreis.

Ansätze dazu haben aber auch im Römischen nicht gefehlt: Komödie, Lucilius (Freundschaft. Lucilius. Africanus minor), Catull und die Elegiker. Nur blieben diese emotionalen Strömungen durchwegs unter der Oberschicht des Offiziellen, sie

wurden zumindest von der führenden Schicht nach aussen hin nicht gelebt. Und doch muss ein Empfinden dafür schon immer wach gewesen sein, wie die gesellige Atmosphäre des Scipionenkreises und der endliche Durchbruch dieser Seelenwelt im augusteischen Dichterkreis es deutlich machen.

Das iucundum wird unmittelbar empfunden, ohne jede Reflexion gelebt; hier bemüht sich nun Cicero, aus dem Gefühlskomplex das iucundum als Eigenwert zu eliminieren und es als Strebewert darzustellen: Das iucundum erscheint eigenwertig neben dem bonum. § 47: qua nihil a dis immortalibus melius habemus, nihil iucundius in Entsprechung des arist. ἡδὺ ἀπλῶς, das ebenfalls nur in der Konjunktion mit dem ἀγαθόν erscheint. Nur stellt Cicero aus dem Empfinden dar, was Aristoteles kritisch abzuleiten und dadurch aus sich und für die φιλία - Verbindung als wesentlich zu erklären vermag. So übernimmt er auch iucundum als angenehmes Empfinden einer guten Tat. § 49: nihil est enim remuneratione nihil vicissitudine studiorum officiorumque iucundius; § 51: tumque illud fit, quod ab amico est profectum iucundum, si cum studio est profectum. Die Differenzierung: "an sich angenehm - für etwas angenehm" hält jedoch Cicero in seiner Begriffsfindung nicht durch. Für seine Wertung ist vorwiegend - im Anschluss an das Volksdenken - das ἡδύ-τινι massgebend. Die obigen Beispiele sollen klar machen: wie kann ich ein iucundum erstreben. Aristoteles dagegen verlegt das ἡδύ (ἀπλῶς τὸ ἡδύ) als Wesenswert in den Tatvollzug, den es vollendet und krönt (1174 b 24)

und nicht in das Begehren des Menschen. Dieser Vergleich macht
sich besonders wieder den popularphilosophischen, alle Seins- und
Erhaltensweisen simplifizierenden Charakter der ciceronischen
Methode die kritisch sondierende und doch wirklichkeitsbezogene
Methode der aristotelischen Abhandlung evident. Weil eben das
wirkliche gelebte Wesenselement des Griechen ist,
kann es auch der Denker als reales Faktum in den Griff zu
bringen und es darzustellen in all seinen Variationen als
Element des Geselligen, das einen Sokrates in der Todes-
stille noch scherzen lässt, das jene überschäumende Lebenslust
der Götterfeste und Volksfeste schafft, das nicht zuletzt
den Griechen ein volles Ja zu diesem seinem autonomen Leben
erlaubt. Der Römer dagegen fühlt sich in dieser Welt
in tiefer Gelassenheit und zwanglosen Sichgehenlassens noch
nicht heimisch: gravitas und severitas, die Grundwerte römi-
scher Adelsethik sind immer noch die bestimmenden Maximen
der Lebensführung, wenngleich sich auch schon die Geister
erheben - gerade eben Cicero - die den bisher im Unterbewusstsein
schlafenden Seelenkräften zum Durchbruch zu verhelfen suchen,
sich gruppiert etwa im Freundschaftsbund. § 66: tristitia autem et
in omni re severitas habet illa quidem gravitatem, sed amicitia
remissioresse debet et liberior et dulcior. Als ἡδύ der
ἐν τῷ ἀρετῇ - Definition kommt nur das eigenwertige ἡδύ in
Frage, weil es, als φιλητόν, als ein an sich existentes
Erreichte erstrebt werden muss. Nur dem ἡδύ τῷ kommt als Ur-
ursache und Ziel des Tuns diese Eigenwertung zu. Wie lässt

sich aber ein ἀρετή -Charakteristikum in Form eines die gehrende Ich-Beziehung überhöhenden sittlichen Verhaltens nachweisen? Wir legten dar, dass die ἀρετή des zweiten Glieds durch den μεσότης-Grundwert bestimmt ist, der das ἡδύ zum Objekt hat. Die Sittlichkeit des Handelns ergibt sich demnach aus dem richtigen Verhalten gegenüber dem ἡδύ τι, aus dem μεσότης des ἡδύ . Die μεσότης hat demnach die Ich-Beziehung zu regulieren. Das Streben nach dem ἡδύ τι darf nicht aus dem begehrenden Ich, sondern muss aus dem noetischen des Ich erfolgen. Im Bemühen um diese richtige Intention aus dem Nus liegt die ἀρετή , die Sittlichkeit des Handelns. Auch dieses ἡδύ -Streben ist im letzten identisch mit dem

φιλαυτία , die neben dem ἀγαθόν auch das ἡδύ für das selbstische Ich erstrebt. Weil vom Nus geleitet, wird dieses Streben nach dem ἡδύ zugleich immer auf ein ἀγαθόν gerichtet sein. Somit ergibt sich hier das umgekehrte Verhältnis des Strebens im Vergleich zur τελεία φιλία . Dort geht die Intention auf ein

ἀγαθόν , das zugleich ein ἡδύ ist. Hier wird primär das ἡδύ und zwar um seiner selbst willen als ἡδύ τι erstrebt, das aber als ἀγαθόν zu werten ist. 1157 a 32: καὶ γὰρ τὸ ἡδύ ἀγαθὸν τοῖς φιληδέσιν .

Ein anschauliches Beispiel für das ἀπλῶς τὸ ἡδύ , das zugleich ein ἀγαθόν ist, gibt Aristoteles in der βίος -Definition. 1170 a 19: τὸ δὲ ἥν τῶν καθ' αὐτὸ ἀγαθῶν καὶ ἡδύ (Definition 1170 a 16: τὸ δὲ ἥν ὀρέσονται - ἀνθρώποις δὲ αἰσθητικῶς ἢ νοητικῶς . ἡ δὲ δύναμις εἰς τὴν ἐνεργεῖαν ἀνάγει δὲ κύριον ἐν τῇ ἐνεργείᾳ). Als ἡδύ wertet dabei Aristoteles die jedem Menschen eignende Empfindung des Lebens als ein

ἀγαθόν, 1170 b 1: τὸ δ' αἰσθάνεσθαι ὅτι ἢ, τῶν ἡδέων καθ' αὐτό
(φύσει γὰρ ἀγαθὸν ζῶν, τὸ δ' ἀγαθὸν ὑπάρχον ἐν ἑαυτῷ
αἰσθάνεσθαι ἡδύ). Gilt diese vitale Lustempfindung des

eigenen Seins auch dem Leben eines Mitmenschen, so erstet
daraus eine auf das ἀπλῶς τὸ ἡδύ gegründete φιλία.

1170 b 4: ὅτι τὸ εἶναι ἀγαθόν ἐστὶν αὐτοῖς καὶ ἡδύ
(συναισθανόμενοι γὰρ τοῦ καθ' αὐτὸ ἀγαθοῦ ἡδύονται).

Dem Topos vom Freund als dem anderen Ich gibt Aristoteles
erst den Wertgrund, indem er die naturgesetzte ἡδύ -Wertung
des eigenen Seins auf das Leben des Freundes überträgt und
damit einen naturgegebenen Konnex mit dem Mitmenschen auf der
Seinsebene gewährleistet, demzufolge der Mensch erst im letzten
sein eigenes Sein, weil im Partner als gleiches erkenn- und
wertbares Objekt gegeben, erfassen kann. ¹⁾ Die Formulierung
des zweiten Gliedes aber besagt, dass die φιλία auch ohne

ἀρετή möglich ist. Wird das ἡδύ -Streben nicht mehr von
der μεσότης beherrscht, so wird das begehrende Ich Ursprung
und Ziel des Strebens. Diese φιλία ist nicht mehr mit der
ἀρετή (μετ' ἀρετῆς) verbunden, aus dieser Ich-Beziehung lässt
sich keine Sittlichkeit des Handelns mehr ableiten. Diese

φιλία wird in der Regel von der Masse gelebt, die sich von
der ἐπιθυμία beherrschen lässt. 1155 b 24: δοκεῖ δὲ τὸ
αὐτῷ ἀγαθόν (entsprechend ἡδύ nach 23) φιλεῖν ἕκαστος. An
sittlicher Wertigkeit stehen beide ἡδύ -Freundschaften der

) Im Gegensatz dazu steht die Grundidee der Alleinheit des
Heideggerschen Existenzialismus. In der christlichen Lehre
ist diese Kluft der Umwelt durch die Bezogenheit und Hin-
ordnung alles Seienden auf Gott (Augustinus) überbrückt.

τελεία φιλία nach; weil der Bestand dieser φιλία nicht von innen, vom Begriff her gewährleistet wird, stellt Aristoteles für sie unabdingbare Postulate auf, die eine gewisse Begrenzung der ἡδύ -Objekte bedeuten. 1157 a 3: μάλιστα δὲ καὶ ἐν τούτοις αἱ φιλίαι διαμένουσιν, ὅταν τὸ αὐτὸ γίνηται παρ' ἀλλήλων ὅσον ἡδονή, καὶ μὴ μόνον οὕτως ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ.

Diese φιλία erfordert demnach ein Gleichheitsverhältnis

a) in der Gesinnung ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ als μέση ἔξις gegenüber dem ἡδύ b) in den Handlungen: τὸ αὐτὸ γίνηται παρ' ἀλλήλων

Die τελεία φιλία kennt diese Beschränkung nicht. Diese ἰσότης Forderung entspricht teils dem μεσότης -Charakter dieser

φιλία, da eben das Streben nach dem δίκαιον, als solches erscheint hier das τὸ αὐτό, aus einer μεσότης erfolgt, andererseits aber der Ich-Intention, die für eine Leistung stets eine Gegenleistung fordert. Im übrigen steht aber die ἡδύ φιλία der τελεία φιλία infolge ihres μεσότης -Charakters am nächsten. 1157 a 32: ἥ γὰρ ἀγαθὸν τι καὶ δίκαιον ταύτη, φίλοι· καὶ γὰρ τὸ ἡδύ ἀγαθὸν τοῖς φιληδέσιν.

Gelebt wird diese Freundschaft vor allem von den Jugendlichen als ἑταιρική φιλία. Die Voraussetzung der ἰσότης ist bei ihnen am besten gegeben, weil ihre psychische Struktur noch nicht in dem Masse differenziert ist, wie bei den Erwachsenen. Ferner sind sie dem ἡδύ gegenüber am meisten aufgeschlossen.

1157 b 23: συντάσσειν δὲ μετ' ἀλλήλων οὐκ ἔστιν μὴ ἡδεῖς ὄντας μηδὲ χαίροντας τοῖς αὐτοῖς, ὅπερ ἡ ἑταιρική δοκεῖ ἔχειν.

Auch die ἑταιρική φιλία ist, da sie die sittliche Haltung des

μεσότης erfordert, nur unter wenigen möglich. 1171 a 14: οὐ... φίλοι πολλοί. Das συζῆν ist nämlich auf die Dauer nur

möglich, wenn eine gewisse Charaktergleichheit (*ἰσότης*) vorliegt, und das richtige Verhalten aus der *εὐνοήκη* erlernt wird. Diese *φιλία* steht wegen dieser Wertigkeit der *τελεία φιλία* am nächsten. 1158 a 18: *τούτων δὲ μᾶλλον ἔοικεν φιλία ἢ διὰ τὸ ἡδύ, ὅταν ταῦτ' ὑπ' ἀμφοῖν γίνηται καὶ χαίρωσιν... τοῖς αὐτοῖς, ὅτι τῶν νέων εἶδ' αἱ φιλίαι μᾶλλον... ἐν ταύταις τὸ ἔλευθέριον* Den Wert dieser Verhältnisse bedingt das *ἔλευθέριον*. Er besagt, dass die Intentionen der Partner nicht durchwegs auf das begrenzende Ich gerichtet sind, wie die Abgrenzung gegenüber dem durchaus ich-bezogenen *χρήσιμον* zeigt, 11: *ἢ δὲ διὰ τὸ χρήσιμον ἀγοραίων*. Gegenüber diesen Nützlichkeitsbetrachtungen prägen die ästhetischen Werte des *εὐφῆ* und *χαίρειν* die *φιλία* *ἑταιρική* als deren *ἡδύ - φιλητόν*. Da aber ihre Wertigkeit aus der *μεσότης* resultiert, ergeben sich verschiedene Wertgrade dieser *φιλία*, denn die *μεσότης* ist kein absoluter, sondern ein relativer Mittelwert, dessen Bereich durch die beiden Extreme, abgegrenzt wird. Als *ἔλλειψις* und *ὑπερβολή* des *ἡδύ* - Mittelwertes ergaben sich die Extreme: Morosität-Schmeichelei. Im *φιλία* -Bereich kommt zu beiden Gegensätzen noch die absolute Ich-Bezogenheit der Intention. Je nachdem sich nun ein Verhältnis der *μεσότης* der dem Extrem nähert, liegt eine der *τελεία φιλία* verwandte Freundschaft vor oder nicht. Denn das Streben nach der *μεσότης* bewirkt ein *ὁμοιότης* -Verhältnis zur *τελεία φιλία*, die zunehmende Differenz eine *ἀνομοιότης*, die schliesslich zur Negation der *φιλία* führt. Aber auch noch der Mittelwert enthält in der *ἰσότης* -Forderung einen Mangel, der eine Identifikation mit der *τελεία φιλία* nicht gestattet.

1158 b 1: εἰς δ' οὖν αἱ εἰρημέναι φιλίαι ἐν ἰσότητι · τὰ γὰρ αὐτὰ γίνεται ἀπ' ἀμφοῖν καὶ βούλονται ἀλλήλους...ὅτι δ' ἥτιον εἶσιν αὐταὶ φιλίαι καὶ μένουσιν, εἴρηται. δοκοῦσι δὲ καὶ δι' ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα ταύτου εἶναι τε καὶ οὐκ εἶναι φιλίαι.

Das ἐλείνδρον der ἡδὺ φιλία mindert den strengen Rechtscharakter der ἰσότης jedoch wesentlicher, als dies in anderen Verhältnissen der Fall ist. Ausserdem ist für die ἡδὺ-φιλία die ἰσότης mehr im Sinne des Topos: 1159 b 2: ἡ δ' ἰσότης καὶ ὁμοιότης φιλότης als Gesinnungsgleichheit der jungen Menschen zu werten. Wenn wir die ἰσότης als Kriterium der beiden ersten φιλίαι einführten, so ist zu beachten, dass dieser Begriff in zweifacher Wertung erscheint: Sie besagt einmal die ideale Disposition der Partner für einen Freundschaftsbund im Sinne des obigen Topos. In dieser Wertung ist sie auch für die τελεία φιλία ein Postulat. 1162 a 34: τριτῶν δ' οὐδῶν φιλιῶν...καθ' ἑκάστην τῶν μὲν ἐν ἰσότητι φίλων ὄντων..., τοὺς ἴσους...κατ' ἰσότητα δεῖ τῷ φιλεῖν. Da nur ἀγαθοί sich zu dieser φιλία finden können, ist sie jedoch ohnehin eo ipso gegeben.

Die zweite ἰσότης -Wertung hat zum Grundwert das δίκαιον. Sie gilt für alle übrigen φιλίαι, so dass Aristoteles mit Recht sagen kann: 1159 b 25: ἔοικεν δέ, καθάπερ...εἴρηται (1155 a 26) περὶ ταῦτα καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς εἶναι ἢ τε φιλία καὶ τὸ δίκαιον. Am vorzüglichsten ist diese ἰσότης neben der ἑταιρική in der ἀδελφική φιλία gegeben. 1162 a 9: ἔστιν δὲ καὶ ἐν τῇ ἀδελφικῇ ἀπερ...ἐν τοῖς ἐπικεισίν, καὶ ὅλως ἐν τοῖς ὁμοίοις, ὅσω οἰκειότερα καὶ ἐκ γενετῆς ὑπάρχουσι στέργοντες ἀλλήλους. Diese ἰσότης der ἀδελφοί muss naturgemäss die vollkommene sein. 1161 b 30: ἀδελφοὶ δ' ἀλλήλους τῷ ἐκ τῶν αὐτῶν πεφυκέναι · ἡ γὰρ πρὸς ἐκεῖνα τυχόντες ἀλλήλους ταῦτοποιεῖ.

Die *τελεία φιλία* kann demnach in der *ἀδελφική* in erster Linie die Verwirklichung erfahren, wenn die Brüder *ἀγαθοί* sind.

Nicht zuletzt erscheint die *ἰσότης* als Ausgleichswert bei den *καθ' ὑπεροχὴν* -Verhältnissen. 1163 b 1: ἔοικεν δὲ ἑκάτερος ὀρθῶς ἀξιῶν, καὶ δεῦν ἑκατέρῳ πλέον νέμειν ἐν τῆς φιλίας, οὐ τοῦ αὐτοῦ δέ, ἀλλὰ τῷ μὲν ὑπερέχοντι τιμῆς τῷ δ' ἐνδεεῖ κέρους. Diese *ἀνομοιότης* ist jedoch nicht die ideale Basis für ein Freundschaftsverhältnis. 1163 a 24: διαφέρονται δὲ καὶ ἐν ταῖς καθ' ὑπεροχὴν φιλίαις. ἀξιοῖ γὰρ ἑκάτερος πλέον ἔχειν, ὅταν δὲ τοῦτο γίνηται, διαλύεται ἡ φιλία. Wird der Ausgleich (das *δίκαιον* der *ἰσότης*) nicht erstrebt, so kommt es leicht zu Zwistigkeiten. Daher gilt für diese Freundschaften die Forderung: 1162 b 3: καὶ τοῖς λοιποῖς ἰσάζειν, τοὺς δ' ἀνίσους τῷ ἀνάλογον ταῖς ὑπεροχαῖς ἀποδιδόναι. Die *ἰσότης* erfüllt somit in der *ἡδύ-φιλία* die Funktion, die Intentionen des begehrenden Ich (das *ἡδύ-τινι* -Streben) abzuschwächen und auf eine gewisse durch die *μεσότης* bestimmte Mitte hin auszurichten. In der Regel dominiert aber, wie erwähnt, das *ἡδύ-τινι* -Streben. 1156 a 13: ὁμοίως δὲ καὶ οἱ δι' ἡδονὴν. οὐ γὰρ τῷ ποιούς τινος εἶναι ἀγαπᾶσθαι τοὺς εὐτραπέλους, ἀλλ' ὅτι ἡδεῖς αὐτοῖς... καὶ οἱ δι' ἡδονὴν διὰ τὸ αὐτοῖς ἡδύ. Da aber dieses Streben in der *ἐπιθυμία* seinen Ursprung hat, ist es nicht konstant, sondern ändert sich mit den stets wechselnden Gefühlen. 1156 a 31: ἡ δὲ τῶν νέων φιλία δι' ἡδονὴν εἶναι δοκεῖ κατὰ πάντος γὰρ οὗτοι ᾤωνται... τῆς ἡλικίας δὲ μεταπιπτούσης καὶ τὰ ἡδέα γίνεται ἕτερα. Besonders der Wechsel vom Knaben- zum Jünglingsalter, Perioden in denen besonders das *ἡδύ* erstrebt wird, bringt eine Änderung des Gefühlslebens mit sich. Auch das *ἐραστής* -

ἐρωμένος - Verhältnis formt in der Regel das begehrende Ich-streben. 1157 a 6: καὶ μὴ . . . ἐραστῇ καὶ ἐρωμένῳ . οὐ γὰρ ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς ἡδονταὶ οὗτοι

ληγούσης δὲ τῆς ὥρας ἐνίοτε καὶ ἡ φιλία λήγει . Es fehlt auch hier das Streben nach der μεσότης , da die intensivste Gefühlskraft, der ἐρως das Verhältnis bestimmt. Ergibt sich aber aus einer gewissen συνήθεια eine ἰσότης in Form einer Charakterangleichung, so kann diese ἡδύ-φιλία von Bestand sein. 1157 a 10: πολλοὶ δ' αὖ διαμένουσιν, ἔαν ἐκ τῆς συνηθείας τὰ ἡδὴ στέρξωσιν, ὁμοήδεις ὄντες . Die φαῦλοι dagegen, die auf ein ἡδύ eine Freundschaft gründen, sind nur solange Freunde, als sie in ihrem ἡδύ -Streben sich ähnlich sind. 1157 b 2: οὐ μὲν φαῦλοι ἔσονται φίλοι δὲ ἡδονῇν . . . , ταύτη ὅμοιοι ὄντες . Als συμβεβηκός ist diese ὁμοιότης und damit auch die φιλία zeitlich sehr beschränkt. Schon auf Grund ihrer labilen Charakteranlage kann eine ὁμοιότης nicht von Dauer sein; denn die φαῦλοι sind nicht einmal sich selbst gleich. 1159 b 8: οὐδὲ γὰρ αὐτοῖς διαμένουσιν ὅμοιοι ὄντες . Ihr Inneres wird nämlich von steter Unruhe gequält, es kennt kein Verharren. 1166 b 19: στασιάξει γὰρ αὐτῶν ἡ ψυχή . Diese letzten φιλίαι hat Aristoteles im Auge, wenn er von einer ἀνομοιότης zur τελεία φιλία spricht. Ihre Intentionen nähern sich der absoluten Ich-Bezogenheit. Allen ἡδύ-φιλίαι aber ist gemeinsam, dass das δίκαιον der ἰσότης bei ihnen keine Rechtsforderung im Sinne eines materiellen Ausgleiches wie bei der χρήσιμον - φιλία darstellt. Das Beispiel des Kitharaspielers weist

indeutig auf die Wertung. 1164 a 17: ἀνθ' ἡδονῆς ἡδονὴν
ποδεσκέειν ἔφη. εἰ μὲν οὖν ἑκάτερος τοῦτο ἐβούλετο, ἱκανῶς
ἐν εἶχεν. Das κινδυνεύειν ist sowohl für den Spieler als auch
für den Zuhörer und Auftraggeber ein ἡδύ. Das κέρδος
für den Spieler ist kein materielles Entgelt, sondern eben
das ἡδύ, das er sich wie dem Hörer durch sein Spiel be-
reitet. Weil eine Nützlichkeitsprüfung bei der ἡδύ-φιλία
in der Regel nicht im Vordergrund steht, rangiert sie wert-
mäßig vor der χερειμον-φιλία. Wohl am nachhaltigsten liess
sich Cicero sicherlich auch über den epikureischen Hedonis-
mus vom ἡδύ-Charakteristikum der arist. φιλία beeinflus-
sen. Mit der Übernahme dieses emotionalen Wertes, der frei-
lich bei ihm nicht systematisch eingeführt wird, sondern nur
in der Interpretation erscheint, erreicht er jene Umwertung,
die den Begriff amicitia auf seinen wahren, eigenwertigen
Gehalt zurückführt: zweckfreies, geselliges Sich-finden. Hier,
in diesen beiläufigen Ausblicken nähert er sich mehr dem Kern
des Begriffes als in seiner einschnürenden idealistisch-
spekulativen Darstellung. So ist auch ihm das εὐσχημον allein
schon ein iucundum, als Möglichkeit sich mitteilen zu können.
22: quod dulcius quam habere, quocum omnia audeas sic loqui
t tecum. Die Mitfreude, die wirklich auf nichts zielt, die
anz und gar in sich ruht, wird gesucht als Empfindung einer
Zugehörigkeit, die den Damm karger Vereinsamung bricht. § 84:
ut esset tantus fructus in prosperis rebus, nisi haberes,
ut illis aequae ac tu ipse gauderet. Aus diesem warmen Gefühl
des Verstandenseins, des Geborgenseins im andern erscheint ihm
die Freundschaft als die Sonne des Lebens. § 47: solem enim e

mundo tollere videntur, qui amicitiam e vita tollunt. So verstanden, schafft die Freundschaft jene humane Aura geselligen Beisammenseins, die sogar in Sitte und Gespräch jenen intimen Reiz weckt, wie ihn das hastend-polternde Leben der Öffentlichkeit kaum mehr kennt: § 66: accedat huc suavitas quaedam oportet sermonum atque morum, haudquaquam mediocre condimentum amicitiae. In diesem engen Kreis entfalten sich jene geselligen Eigenschaften, § 11: mores facillimi, die die Brücke zum Du schlagen. Dieses iucundum als Gefühl der Zugehörigkeit muss jedoch ausgereift sein, er lässt es nur in der reifen Männerfreundschaft gelten, in der das Gefühl mehr vor Bestand ist. § 74: omnino amicitiae iam confirmatisque et ingeniis et aetatibus iudicandae sunt, nec, si qui ineunte aetate venandi aut pilae studiosi fuerunt. Die Jugendfreundschaft, in der dieses Empfinden der Entsprechung sehr stark gegeben ist, § 74: eodem studio praeditos dilexerunt, betrachtet er dagegen mehr im Aspekt der Vergänglichkeit. § 33/34: mutari.... mores aetate ingravescere.... quod summi puerorum amores saepe una cum praetexta toga ponerentur, si autem ad adulescentiam perducti essent, dirimi tamen interdum contentione vel uxoriae condicionis, im Gegensatz zu Aristoteles, der das ἦδύ gerade für die ἐταρική Triebkraft der Verbindung und Zuneigung sein lässt. Der Grieche empfand eben die Jugend als Lebensalter mit eigener berechtigter Daseinsform, die in die Wirklichkeit einzubeziehen ist (vergl. die geschehensbestimmende Rolle des Jugendlichen in der griech. Tragödie: Orest - Oedipus - Telemachos), der Römer dagegen

sieht im Jugendalter, das noch ganz dem Patronat unterstellt ist, nur eine Übergangsperiode von gebundener Lebensform zum freien Mannestum; wo aber alles im Fluss ist, kann auch keine Freundschaft von Bestand sein. Die übrigen auf dem ἡδύ-τινι beruhenden Freundschaften übernimmt jedoch Cicero nicht. Sie widersprechen in ihrer Ich-Beziehung der Begriffsidee, die Cicero um jeden Preis gewahrt wissen will.

3) Nutzwertung und Rechtsdenken in der Freundschaft

Wir legten dar, dass das χρήσιμον infolge ausschliesslicher Ich-Intention kein φίλητόν -Grundwert der τελεία φίλια sein kann, in die es allerdings als ἀναγκαῖον (1155 a 3) in Übereinstimmung mit der ἀρετή -verbindlichen φίλια -Auffassung des Aristoteles zu Recht eingeführt ist. Da das χρήσιμον aber andererseits auch eine φίλησις und ἀντιφίλησις ermöglicht, somit der wichtigsten Forderung des Freundschaftslebens entspricht (1156 a 6), muss es auch wiederum als freundschaftsbildend gewertet werden. Diesem Faktum des pro und contra sucht Aristoteles dadurch zu begegnen, dass er das χρήσιμον in der Form des ἀγαθόν-τινι als Variante des ἀγαθόν einführt. 1156 a 14: οἱ τε δὴ διὰ τὸ χρήσιμον φιλοῦντες διὰ τὸ αὐτοῖς ἀγαθὸν στέργουσιν. Er erhält durch diese Interpretation des χρήσιμον die Möglichkeit, die χρήσιμον-φίλια, die Nutzensfreundschaft der breiten Masse, in den φίλια-Bereich einzubeziehen. 1155 b 23: δοκεῖ δὲ τὸ αὐτῷ ἀγαθὸν φιλεῖν ἕκαστος... φιλεῖ δὲ ἕκαστος οὐ τὸ ὄν αὐτῷ ἀγαθὸν ἀλλὰ τὸ φαινόμενον, denn das

ἀγαθόν-τινι liegt noch, wenn auch an der Peripherie, im Bereich des τὸ δὲ ἀγαθόν ; dadurch ist die Möglichkeit ausgedrückt, dass das ἀγαθόν-τινι oder φαινόμενον einmal mit dem Grundwert zusammenfallen kann. 1155 b 22: διαφωνεῖ γὰρ (negativ) ἐνίοτε ταῦτα . So aber ermöglicht sich für ihn durch eine scharfe Kontrastierung der auf gleicher Ebene liegenden ἀγαθόν -Werte eine kritische Wertung der Nützlichkeitsfreundschaft gegenüber der wahren φιλία . Es gilt für das χρήσιμον - allerdings in noch einschränken-derem Sinne - dieselbe Wertung wie für das ἡδύ-τινι . 1158 b 4 11. Da die φίλησις nur auf einem συμβεβηκός beruht, so kann diese φιλία nicht von Dauer sein: 1156 a 19:εὐδιόλυτα δὴ αἱ τοιαῦται . Träger dieser Freundschaftsart ist auch ein bestimmter Personenkreis. 1156 a 24: ἐν τοῖς πρεσβύταις.... διώκουσιν...τὸ ὑφέλιμον. Neben dem ἀγαθόν fehlt dieser φιλία in der Regel auch das ἡδύ • 1156 a 28: οὐδ' εἰδὼν ἡδεῖς . Soll Freundschaft entstehen, so muss ein gegenseitiger Nutzen gegeben sein, der allerdings nur auf der Basis der Rechtsgleichheit wahrgenommen werden kann: Das χρήσιμον muss durch das δίκαιον reguliert werden. 1159 b 30: καθ' ὅσον δὲ κοινωνοῦσιν, ἐπὶ τοσοῦτον ἔστι φιλία· καὶ γὰρ τὸ δίκαιον . Das δίκαιον fungiert dabei als das eigentlich erhaltende Element. 1157 a 3: φίλαι διαμένουσιν, ὅταν τὸ αὐτὸ γίνηται παρ' ἀλλήλων . Das δίκαιον ist als materieller Leistungsausgleich zu werten, der einen Mangel beheben soll. 1159 b 12: ἐξ ἐναντίων...ἢ διὰ τὸ χρήσιμον γίνεσθαι φιλία, ἄν' ἑνὶ πένῃ πλουσίῳ . Oft wird aber das Verhältnis schon wieder gelöst, wenn das Erstrebte erreicht ist. 1157 a 14: οἱ δὲ διὰ τὸ χρήσιμον ὄντες φίλοι ἄλλα τῷ συμφέροντι διαλύονται . Da ferner die χρήσιμον -

φιλία von keinerlei Gesinnung abhängig ist, können sie auch φαῦλα miteinander eingehen. 1157 a 16: διὰ τὸ χρήσιμον καὶ φαῦλους ἐνδέχεται φίλους εἶναι ἀλλήλους, sie hat nur einen funktionellen Wert, keinen Seinswert, nicht einmal das εὐζῆν wird erstrebt (1157 b 14), nur die ὁμοιότης des κακουργεῖν verbindet sie eine Zeitlang (1159 b 8); diese steht aber dem φιλία-Postulat des εὐπράττειν konträr gegenüber, hebt also die φιλία in jeder Hinsicht auf. Nur die konsequente Durchführung des Methodensatzes wird Aristoteles veranlasst haben, diesen im Volksdenken an sich gegebenen Realwert einzuführen. 1157 a 25: ἐπεὶ δὲ οἱ ἄνθρωποι λέγουσιν φίλους καὶ τοὺς διὰ τὸ χρήσιμον... δεῖ καὶ ἡμᾶς φίλους τοὺς τοιούτους. Die Übernahme erfordert aber auch eine gewisse Rechtfertigung. Die Frage nach der Möglichkeit dieser φιλία der φαῦλοι: 1155 b 10 bejaht er 1159 b 8 einschränkend, obwohl sie die Begriffsidee geradezu aufhebt. Aristoteles gerät hier von der Idee her gesehen in einen Widerspruch, der aus der fast doktrinären Übernahme der Realwerte, wie sie im Volksdenken entstehen, in die Erörterung sich ergibt. Freilich gibt er auch eine Phänomenologie der φιλία - und von hier aus ist die Rezeption durchaus möglich; es ist aber zu fragen, wie weit er diese zur Bestimmung des Prägnanzwertes verwenden darf. Hier erhebt sich eben die ernste Frage, ob und inwieweit sittliche Werte in ihrem Gehalt durch eine Konjunktion des deduktiven und induktiven Verfahrens festgelegt werden können. An dieser Grundsatzfrage hängt die gesamte aristotelische Ethik und ihr Wert.

Die $\chi\rho\eta\sigma\iota\mu\omicron\nu$ - $\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\kappa\alpha\iota\omicron\nu$ -Wertung der $\varphi\iota\lambda\lambda\alpha$ und die damit verbundene Einführung des $\chi\rho\eta\sigma\iota\mu\omicron\nu$ in die Begriffsidee kennt Cicero nicht. Wie wir darlegten, lässt sich aus dem vir-bonus Ideal keine Verbindlichkeit zu einem individuell gepflegten Freundschaftsleben ableiten. Die Verbindung zu Aristoteles ergibt sich vielmehr aus der aktivierten $\varphi\iota\lambda\epsilon\upsilon\nu$ -Wertung, das er als die eigentliche $\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\eta$ der $\varphi\iota\lambda\lambda\alpha$ wertet. Dem getätigten $\varphi\iota\lambda\epsilon\upsilon\nu$ lässt Cicero das bene velle-Agens der benevolentia entsprechen und leitet von ihm, als Kontingenz, das utile ab: § 22, 31, 51, 100: utilitas amicitiam secuta est. Trotz dieser übereinstimmenden Wertung als Kontingenz fällt es jedoch auf, dass Cicero häufiger und viel ausführlicher auf den Nutzen als Effekt der amicitia hinweist, als Aristoteles: § 22, 23, 31, 32, 49, 51, 64, 72, 84. Cicero hat eben das bisher sehr einseitige utilitaristische Freundschaftsdenken seines römischen Leserkreises in höherem Masse zu berücksichtigen, soll nicht die Schrift von vornherein als idealisierende Moraltheorie einfach übergangen werden. Der Epikureismus beherrschte gleichsam als Modephilosophie eben das Denken weiter Kreise der gebildeten Schicht; dieser begünstigte aber eine Lebensführung aus dem und für das $\chi\rho\eta\sigma\iota\mu\omicron\nu$ utile. Der Utilitarismus war also in allen Schichten tief verwurzelt. So hat Cicero in der hervorgehobenen Kontingenzwertung des utile einen zweifellos glücklichen Griff getan, wenn es galt, der Begriffsidee und zum anderen dem meist kontären Volksdenken gerecht zu werden, ein sehr eindruckvolles Beispiel der ciceronischen Art, Ideen- und Realwert in Einklang zu bringen. Weil er aber durch diese Subordination dem utile gegenüber eine starke Position sich geschaffen hat,

ist es ihm andererseits möglich, in aller Schärfe gegen die Nützlichkeitsfreundschaft als solche und derlei Abarten vorzugehen, denn gerade darin, in der klärenden Darstellung des reinen Begriffes, liegt ein Hauptanliegen seiner Schrift. Er übernimmt das *utile* nur im Rahmen des Prägnanzbegriffes, erscheint es von ihm getrennt, d.h. ist die Uneigennützigkeit der Zuneigung nicht mehr gegeben: *sublata benevolentia* § 19, so kann von Freundschaft nicht mehr die Rede sein: *nomen amicitiae tollitur*. So gipfelt seine Darlegung immer wieder in dem Nachweis, dass Ursprung und Wesen der Freundschaft nicht von einem Bedürfnis abzuleiten sind: § 26, 27, 30, 32, 51, 79, 80, 81. Obwohl aber Cicero sich nur um die reine Darstellung bemüht, kann er an der Tatsache nicht vorübergehen, dass nicht nur Nützlichkeitsfreundschaften *reale facta* sind, sondern sogar unter *improbi* eine *amicitia* möglich ist: § 52: *coluntur tamen simulatione dumtaxat ad tempus*. Während aber bei Aristoteles dieser Bund immer noch auf der *ψυλλα* -Ebene liegt und er sie vom Begriff her noch definieren kann: als gemeinsame Freude an der Schlechtigkeit: 1159 b 10: *χαίροντες τῇ ἀλλήλων μοχθηρίᾳ*, öffnet sich hier für Cicero eine unüberbrückbare Kluft zwischen Idee und Wirklichkeit. Er hat für dieses in sich widerspruchsvolle Faktum der *amicitia improborum* nur ein resigniertes *miror*, eine Erklärung oder gar Einbeziehung verwehrt ihm seine idealistisch-ethische und nicht zuletzt patriotische Grundhaltung: § 54: *quamquam miror, illa superbia et inopportunitate si quemquam*

amicum habere potuit. Wenn er schon dem Faktischen keine ethisch-normative Kraft zuerkennt, so lehnt er aber gerade aus der bezeichneten patriotisch-konservativen Einstellung diesen Freundschaftstypus ab, ein Aspekt, der als aristotelische Argumentation durchaus nicht in Frage kommt. Wie erwähnt, liegt der ciceronischen Schrift auch ein Aufklärungszweck in politischer Richtung zugrunde: mit einem improbus ist eine amicitia nicht möglich (§ 52/53). Als solche bezeichnet er alle revolutionären Elemente, die den Bestand und die Form des Staates gefährden (§ 41). Ein vir bonus braucht in diesem Fall ein eingegangenes Verhältnis nicht mehr für verbindlich halten, weil dem improbus infolge seiner Absage an die virtus die Freundschaftsdisposition mangelt. § 42, 37: nulla est igitur excusatio peccati, si amici causa peccaveris.. difficile est amicitiam manere, si a virtute defeceris. Im Gegensatz zu Aristoteles gewinnt aber Cicero diese Entscheidung zur Trennung nicht vom amicitia-Begriff selbst her, sondern von dem übergeordneten ethischen Kardinalwert. Die amicitia ist eben neben dem bonum in nicht geringerem Masse auch ein sittlich indifferentes humanum, eine Bereichsspaltung, die Aristoteles im Grunde nicht kennt. Wenn Aristoteles die Nützlichkeitsfreundschaft vornehmlich auf die älteren Leute beschränkt, so folgt Cicero ihm darin nicht, er neigt vielmehr zur gegenteiligen Auffassung. In einem eigenen Abschnitt weist er auf den Vorzug alter bewährter Freundschaften gegenüber neuen hin. § 67-68: veterrima quaeque, ut ea vix, quae vetustatem ferunt, esse debet suavissima. Cicero schreibt oben im gereiften Alter über die Freundschaft, die er erst jetzt als senex in ihrem wahren Wesen erkannt und lieben ge-

ernt hat. Er hat sie hindurch gerettet, seine Freundschaft mit Attikus, durch all die Wirrungen und Enttäuschungen seines bewegten Lebens, jetzt erscheint sie ihm doppelt liebwert und süß, weil sie ihm Trost und menschliche Nähe schenkt im einsamenden Alter und weil sie als goldenes Band wenigstens in diesem einen Verhältnis der Freundschaft sein Leben als kontinuierliche Einheit ohne Schaden und Bruch erscheinen läßt. Der Dank und das Lob, das er ihr widmet, sind daher warm und ein echtes Anliegen. Und vielleicht sieht auch der immer mehr im geistgezeichneten Alter die Vollendung des Lebens, während der Griechen die Fülle des Lebens in der vollen Mannesblüte der ἀκμή sich entfalten sieht, im Altern aber eher den äusseren Formzerfall als das innere Reifen wahrnimmt; (die Helden der Ilias rühmen sich gerne ihrer Jugendtaten).

er sprach davon, dass Aristoteles dem χρήσιμον das δίκαιον als Regulativ koordiniert. Damit erreicht er eine gewisse ethisch-rechtliche Wertung des χρήσιμον und zugleich eine Einordnungsgründen erstrebtes Verhältnis zum ἀγαθόν.

Nach ist aber auch das χρήσιμον wie sein Koordinations-objekt zweifach zu interpretieren. 1162 b 21: ἔοικεν δέ, καθάπερ δίκαιόν ἐστι διπλόν, τὸ μὲν ἄγραφον τὸ δὲ κατὰ νόμον, καὶ τῆς κατὰ τὸ χρήσιμον φιλίας ἥ μὲν ἠθικὴ ἥ δὲ νομικὴ εἶναι.

Die Differenzierung nach einem ἠθικὸν - νομικὸν - χρήσιμον öffnet Aristoteles, um daraus den Grenzwert des φιλία - Begriffes abzuleiten, der in der νομικὴ - φιλία gegeben ist.

1162 b 25: ἔστι δ' ἡ νομικὴ μὲν ἐπὶ ῥητοῖς, ἡ μὲν πάντων ἀγοραία χεῖρὸς εἰς χεῖρα, ἡ δὲ ἐλευθεριωτέρη εἰς χρόνον, καθ' ὁμολογίαν δὲ πάντῃ τίνος (ὁῖον δὲ ἐν ταύτῃ τὸ ὀφείλημα οὐκ ἀμφίλογον, φιλικὸν τὴν ἀναβολὴν ἔχει...).

Dieses Verhältnis erscheint zunächst als klares Rechtsverhältnis in der Form eines Marktgeschäftes ἀγοραία καθ' ὁμολογίαν und gehört damit dem Rechtsbereich an. Dadurch aber, dass durch die Gewährung einer ἀναβολή der Rechtsverbindlichkeit infolge einer Überhöhung des δίκαιον das ἐλεύθερον ein φιλικόν -Element hinzukommt, nähert sich dieses Verhältnis dem φιλία -Bereich und bildet - im ἀγατὶν > χρήσιμον einen φιλία -Begriff umfassend - dessen Gegenwart. In dieser Entscheidung für das ἐλεύθερον gegenüber dem δίκαιον ist die wesenswichtige προαίρεσις gegeben und damit die φιλία . Im aristotelischen Sinne ist also zu dem Augenblick von φιλία zu reden, wenn ein strenges Rechtsverhältnis zu Gunsten einer freieren Einstellung durchbrochen wird. Die ethische Nutzensfreundschaft vereinigt demgegenüber mehr φιλία -Elemente in ihrem Begriff. 1162 b 31: ἢ δ' ἢ οὐκ ἐπὶ ῥητοῖς, ἀλλ' ὡς φίλῳ δωρεῖται . . . κομίζεσθαι δὲ ἀφ' τὸ ἴσον ἢ πλεόν, ὡς οὐ δυνάμει ἀλλὰ χρήσει. οὐχ ὁμοίως δὲ συναλλάξας . . . ἐγκαλέσει. Hier liegt kein Rechtsverhältnis vor (οὐκ ἐπὶ ῥητοῖς), das Handeln erfolgt aus einer Art freundschaftlicher Gesinnung ὡς φίλῳ δωρεῖται, dennoch beherrschen aber diese προαίρεσις nicht durchwegs das Freundschaftsverhältnis, sie kann sich gegenüber dem begehrenden Ich-Streben nicht vollauf durchsetzen, aus dem heraus die Partner im stillen auf eine Gegenleistung hoffen (κομίζεσθαι τὸ ἴσον). Hier charakterisiert Aristoteles die eigentliche Nützlichkeitsfreundschaft der Masse: diese hat zwar den Willen, das sittlich Gute zu tun, lässt sich aber in der Regel von der

Nützlichkeitserwägung im Handeln leiten (1162 b 34). Vielfach vermögen sich die πολλοί auch aus Trägheit nicht für das εὐπράττειν zu entscheiden (1166 b 10), wobei er von den πολλοί die φαῦλοι noch in eigener Charakteristik unterscheidet (1166 b 6), die ganz unter dem Einfluss der ἐπιθυμία stehen. Das δίκαιον reguliert aber nicht nur die Nutzensfreundschaft, es prägt alle φιλία-Verhältnisse bis zur τελεία φιλία, 1159 b 25: περὶ ταῦτα καὶ ἐν τοῖς αὐτοῖς εἶναι ἢ τε φιλία καὶ τὸ δίκαιον. ἐν ἁπάσῃ γὰρ κοινωνίᾳ δοκεῖ τι δίκαιον εἶναι, καὶ φιλία δέ. 1155 a 28 definiert er umgekehrt den Höchstwert des Gerechten als ein φιλικόν; καὶ τῶν δικαίων τὸ μάλιστα φιλικόν εἶναι. Diese Thesen setzen eine entsprechende δίκαιον-Definition voraus, die die Koordination dieser beiden Begriffe ermöglicht. In Betracht kommen folgende Ausführungen: a) 1130 a 3: διὰ δὲ τὸ αὐτὸ τοῦτο καὶ ἄλλότριον ἀγαθὸν δοκεῖ εἶναι ἢ δικαιοσύνη μόνη τῶν ἀρετῶν, ὅτι πρὸς ἕτερον ἔστιν ἄλλῃ γὰρ τὰ συμφέροντα πράττει. 1129 b 31: καὶ τελεία μάλιστα ἀρετή, ὅτι τῆς τελείας ἀρετῆς χρῆσις ἔστιν b) 1134 a 29: πολιτικὸν δίκαιον. ἔστι γὰρ δίκαιον, ὅς και νόμος πρὸς αὐτοὺς νόμος δ', ἐν οἷς ἀδικία. ἢ γὰρ δίκη κρίσις τοῦ δικαίου καὶ τοῦ ἀδίκου. In der ersten Definition wertet Aristoteles das δίκαιον als ἀρετή und zwar als τελεία ἀρετή. Sie ergibt sich aus der zwischenmenschlichen Beziehung (1130 a 13). Das δίκαιον bezeichnet die sich am anderen entfaltende ἀρετή, als solche ist sie ob ihrer altruistischen Bezogenheit τελεία (1129 b 31). Erst in dieser funktionellen Wertung erreicht die ἀρετή ihre Vollkommenheit. Wenn nun das δίκαιον die Du-Beziehung in der menschlichen Gemeinschaft festlegt und so die εὐδαιμονία dieser Gemeinschaft wirkt (1129 b 17), so ist es auch die

Basis für jede spezielle Du-Beziehung, wie die der *φιλία*. Das *δίκαιον* bestimmt die Art der menschlichen Beziehungen, es legt somit auch das freundschaftliche Tun nach Art und Gehalt fest, indem es stets das Geziemende (*πρέπον*) wählt. Diese Funktion kann das *δίκαιον* aber nur in der *τελεία φιλία* üben, da sie eine sittliche *ἔξις* voraussetzt. Das *δίκαιον* weist also hier auf keinen Fall auf ein Rechtsverhältnis. Letzteres ist nur in jenen Verbindungen gegeben, in denen Übergriffe, d.h. Verletzungen des Vereinbarten möglich sind, wie die zweite *δίκαιον* -Definition besagt, eine Wertung, die für die *τελεία φιλία* durchaus nicht zulässig ist. 1164 a 34: *ἐν οἷς δὲ μὴ γίνεται διαμολογία τῆς ὑπουργίας*. In allen anderen *φιλίαι* wirkt jedoch das *δίκαιον* als Gleichheits- oder Ausgleichsprinzip, d.h. es gewährleistet überhaupt die *φιλία*. Sie erscheinen demnach als *φιλίαι καθ' ὁμολογίαν*. Von ihnen gilt die These, dass sich die Freundschaft ebensoweit erstreckt wie das Rechtsverhältnis; 1161 b 11 werden sie aufgezählt: *πολιτική, φυλετική, συμπλοική* usw., und den *συγγενικαί - ἑταιρικαί φιλίαι* gegenübergestellt. Eine besondere Bedeutung kommt dabei der *πολιτικῇ φιλίᾳ* zu: Das naturgesetzte Sozietätsverhältnis der Volksgemeinschaft soll zu einem die Partner eng verbindenden Freundschaftsbund erhöht werden, eine Wertung der *φιλία*, die die Verbindung zu der anfangs gegebenen staatsethischen Zielsetzung herstellt. 1102 a 8: *πολιτικός... βούλεται... τοὺς πολίτας ἀγαθοὺς ποιεῖν*, die Bürgergemeinschaft soll nicht nur einen naturgegebenen Zweckverband bilden. Die rechtliche Ordnung der gegenseitigen Beziehungen

soll durch eine freie spontane Zuneigung überhöht werden:
In die Rechtsbasis der soziologischen Struktur soll ein
φιλία -Element eingebaut sein; dieses bildet den besten
Garanten für die Bürgertugend der *ὁμόνοια* , die ihrerseits
wiederum den Bestand des Staates am besten gewährleistet.
1155 a 22: *ἔοικεν δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἡ φιλία . . . ἡ γὰρ
ὁμόνοια ὁμοίον τι τῇ φιλίᾳ ἔοικεν εἶναι . . . καὶ φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν
δεῖ δικαιοσύνης* . Die *φιλία* wirkt somit staatterhaltend und
schafft das Gefühl einer Solidarität, das sich aus einem
blossen Rechtsverhältnis nie ergeben kann (vergl. zum kon-
kreten griechischen Staatsdenken Eucken a.a.O. 33: Der Staat
ist keine unpersönliche Idee, sondern ein lebendiges persön-
liches Wesen; vergl. Aristoph. Wespen). Echte Gemeinschaft
soll sich nicht nur auf iuridischer Basis bilden in abgewoge-
ner Verteilung von Rechten und Pflichten; sie muss auch durch-
pulst sein von dem vitalen Strom seelischer Kräfte, soll in
ihr das Menschliche beheimatet sein. Zur Rechtsidee innerhalb
des *amicitia*-Bereiches steht Cicero keineswegs in so aufge-
schlossenem Verhältnis wie Aristoteles. Diesem Fragenkomplex
gegenüber erweist er sich sperrig, ja unduldsam. Schon die
Worte: *iustitia* (nur § 25 Übergangsstelle) *iustus* (§ 75)
erscheinen kaum, wohl aus einem Verteidigungs- und Recht-
fertigungsdrang, diese Rechtsbegriffe könnten die ganze *amici-*
tia-Konzeption doch wieder in jenes falsche Licht rücken, dem
er sie gerade in idealisierender Manier entrücken will. So
nimmt er wohlbedacht davon Abstand, das *iustum* einzuführen.

Sein absolut rationaler Ursprung fügt sich nicht zu den ausgewogenen übergreifenden Seelenwerten des Freundschaftslebens. Das Rechtsdenken des Römers ist kategorisch - unabdingbar, die τελεία ἀρετή -Wertung des δίκαιον in der schlichten Interpretation des einfach Zukommenden: πρέπον ist ihm wegen seines sehr differenzierten, abgestuften Staats- und Gesellschaftsdenkens fremd. Freilich ist andererseits festzuhalten, dass gerade Cicero es war, der durch Einführung des πρέπον als aequum und aequalitas die Strenge des iustum auflockerte. So ergab sich auch für Cicero keine Möglichkeit, das iustum in dieser überhöhten Bedeutung als soziologisches, dubiebezogenes Grundbefinden, als Grundwert des freundschaftlichen Sichfindens zu übernehmen. Als schlechthin sittlicher Normwert dient es ihm vielmehr dazu, die Grenze der amicitia nach oben hin gegenüber dem ethischen Bereich zu bestimmen: § 75: incidunt magnae res ut discedendum sit ab amicis; quas qui impedire vult, quod desiderium non facile ferat.... in amicitia parum iustus. Das humanum der amicitia findet durch das iustum seine Beschränkung, wenn letzteres eine höhere sittliche Pflicht ausdrückt. Das iustum liegt eben nicht in der amicitia, es tritt von aussen als Postulat heran. Aristoteles bedarf dieser Grenzbestimmung nach oben nicht, denn das δίκαιον ist als ἀπλῶς τὸ δίκαιον der τελεία φιλία immanent. Demgegenüber erfolgt die Begrenzung nach unten entgegen dem iustum, nämlich durch dessen Ausgrenzung. Cicero übernimmt nämlich die κατ' ὁμολογίαν -Verhältnisse nicht in den amicitia

Bereich. In scharfer Polemik greift er die Paritätsforderungen jeglicher Art innerhalb der Freundschaft an. Sie gehören in den Wirtschafts- und Geschäftsbereich auf Gegenseitigkeit, deren Verbindlichkeiten eben durch das *iustum* und nicht durch das *humanum* oder sonst ein *φιλικόν* -Element, wie im Griechischen, geregelt werden. § 56: *constituendi autem sunt, qui sint in amicitia fines et quasi termini diligendi. De quibus tres video sententias ferri, quarum nullam probo, unam, ut eodem modo erga amicum adfecti simus quo erga nosmet ipsos, alteram, ut nostra in amicos benevolentia illorum erga nos benevolentiae pariter aequaliterque respondeat, tertiam, ut quanti quisque se ipse faciat, tanti fiat ab amicis.* Cicero opponiert hier offenbar gegen schulmethodische Diatriben. Wahrscheinlich hat die aristotelische *καθ' ὁμολογίαν* -These, die er vollkommen unbefangen und vom Begriff her selbst gerechtfertigt in die Erörterung einführt, durch das schul-
dialektische Gespräch eine Verhärtung erfahren und ein starres, ja wesensfremdes Element in den Begriff getragen. Der Römer in seiner harten, kaum kommunizierenden Denkart ist zu einer flexiblen Umwertung im arist. Sinn nicht fähig. So lehnt Cicero diesen ganzen Komplex der *καθ' ὁμολογίαν* -Verhältnisse als begriffsfremd schlechtweg ab, wodurch er aber auch einen sehr weiten Wirklichkeitsbereich ausschliesst, freilich mit dem idealen Gewinn, dass die Begriffsidee um so klarer sich gegenüber der *φιλία* -Vielfalt abhebt. Das *iustum* als Ausgleichswert scheint ihm eben im *humanum*-Bereich noch weniger

tragbar, als das überhöhte ἀλλῶς τὸ δίκαιον . Eine völlig verschiedene Haltung nimmt Cicero auch dem ὑπεροχή -Verhältnis gegenüber ein (§ 70-73). In dieser amicitia, in der zumindest einem Partner die virtus eignen muss, erfolgt der Ausgleich nicht durch eine entsprechende Gegenleistung des inferior, wie bei Aristoteles 1162 b 4: τοὺς δ' ἀνίους τῷ ἀνάλογον ταῖς ὑπεροχαῖς ἀποδίδοναι. Der superior soll sich vielmehr - um ja jede Rechtsfundierung zu vermeiden - dem inferior anpassen. § 71: exaequare se cum inferioribus debent. Während Aristoteles in diesem Fall ein Mehr an Hingabe und Liebe fordert (1158 b 23) seitens des inferior, lässt es Cicero bei der Anerkennung der Überlegenheit (ingenio - dignitate) des anderen bewenden. Cicero ist eben ganz von der altruistischen Du-bezogenen Deutung der virtus beherrscht: § 70: fructus ... virtutis... maximus capitur, cum in proximum quemque confer-tur. Sie gilt es in dieser neuen Interpretation herauszu-arbeiten, ihr lumen strahlen zu lassen. § 28: lumen ... vir-tutis perspicere; so wird sie von sich aus den gebeugten, gebrochenen Geist des inferior aufrichten, zu sich erheben: § 59: efficere, ut amici iacentum animum excitet inducatque in spem cogitationemque meliorem, wobei freilich diese Zu-wendung nach Art und Mass durch den Persönlichkeitswert des Partners bestimmt, bzw. begrenzt wird. § 73: tribuendum quantum.... ille.... sustinere. Bezeichnenderweise bestimmt Cicero in diesen ὑπεροχή -Verhältnissen immer vom vir bonus her das Schickliche und Geziemende. In der Tat lässt Cicero hier die realen Verhältnisse durchscheinen, wie sie den das

Leben kennt. Und hier wird die ethische Inferiorität breiter Schichten des Volkes mit Händen greifbar. Aristoteles verlangt auch vom inferior eine angemessene sittliche Leistung, er kann es, weil jene Zeit noch gesünder ist in ihrem sittlichen Elementardenken, Cicero vermag es nicht mehr, weil in einer amorphen Masse das ethische Empfinden immer indifferenter wird. Nicht einmal die Bejahung und Nachahmung der virtus des anderen kann er fordern, er muss sich mit der Aufforderung, nicht über des anderen Tüchtigkeit ungehalten zu sein, begnügen: § 71: sic inferiores non dolere se... ingenio.... superari.

Der πολιτικός -Wertung der *φιλία* und ihrer Bedeutung für die Konsolidierung der staatlichen Sozialstruktur entspricht bei Cicero der amicitia - benevolentia - Passus: § 23: quodsi eximeris Die Gedankenfolge ist dieselbe, wobei Cicero seine Argumente noch durch mehr geschichtliche Hinweise unterbauen kann; dennoch würde man hier in Anbetracht seiner bislang gepflegten staats-theoretischen Bemühungen ein längeres Verweilen erwarten, der Gedanke liesse sich ausspinnen zu gewinnenden Aspekten in der Staatstheorie. Dieser fast erwungenen Kürze gegenüber überrascht die weitausholende Ausführung über den falschen politischen Freund: § 40 - § 44. Neben den nachcaesarischen politischen Wirren, die aufklärende Mahnworte auch für die amicitia erheischen, scheint hier wohl wieder jenes das ciceronische Alter bezeichnende Missbehagen an aller Politik durch, das ihn immer mehr die private Sphäre und eine diesen persönlichen Bereich erschliessende literarische Tätigkeit aufsuchen lässt.

Die Synkrisis beider Werke führt zu dem abschliessenden Urteil, dass der amicitia-Begriff mit der *teleia philia* im gewissen Sinne kongruent ist. Sicherlich hat sich Cicero von der Idee dieses Normwertes inspirieren lassen. Eine weitergehende Abhängigkeit lässt sich jedoch nicht mehr nachweisen. Hinter dieser Idee steht bereits die Persönlichkeit Ciceros und lässt sie uns im Spiegel römischer wesensprägender Interpretation erscheinen. Cicero kann für sich die Klarheit der Begriffsformung buchen. Um sie musste er sich in erster Linie bemühen, denn er arbeitete aus einer Abwehrposition: es galt die Redintegration der reinen Begriffs-idee zu sichern. Dass dabei die Denkansätze vielfach idealistisch-spekulativ und wirklichkeitsfern erscheinen, liegt in der mehr ideellen Natur dieser Aufgabe. Dabei ist ihm die kompositorische Einbeziehung der Wirklichkeit im grossen durchaus gelungen: Anlass - Anspielungen - Vorbilder. Die aristotelische Arbeit steht dem gegenüber unter einem anderen Vorzeichen. Er steht am Anfang einer erkenntnismässigen Durchdringung der Wirklichkeit. Für ihn gilt es, einen komplexen mit vielen disparaten Elementen durchsetzten Lebensbereich erst einmal in den geistigen Griff zu bekommen, ihr nach Wesentlichem und Peripherem zu sondieren und mittels differenzierender Kategorien ihm ein festes Schema, das aber in sich wieder variabel genug ist, um der konkreten Wirklichkeit zu entsprechen, aufzuprägen. Wenn er sich dabei als Platoniker und Empiriker zugleich erweist (vergl. Dirlmeier, Aristoteles, a.a.O. 169 ff), so eben aus dem wirklich ernstesten und ernstzunehmenden Bemühen, Idee und Wirklichkeit zu einer harmonischen Koordination zu führen.

Die *φιλία* -Begriffsformung ist von diesem Aspekt her symptomatisch für die ganze Ethik. In weiser Selbstbeschränkung sieht Aristoteles aber die Möglichkeiten und Grenzen dieses Versuches. 1094 b 19: ἀγαπητὸν οὖν περὶ τοιούτων καὶ ἐκ τοιούτων λέγοντας παχυλῶς καὶ τύπῳ τάληθές ἐνδείκνυσθαι, ... πεπαιδευμένον γὰρ ἔστιν ἐπὶ τοσοῦτον τὰ κριβὲς ἐπιζητεῖν καθ' ἕκαστον γένος, ἔφ' ὅσον ἡ τοῦ πράγματος φύσις ἐπιδέχεται.

So hat jeder der beiden Autoren in individueller, zeitlicher und volkhafter Verschiedenheit sicherlich das jeweils Beste geleistet, Aristoteles in einer exakt denkerischen Durchdringung komplexer Daseinsformen, Cicero aus einer Erlebniswirklichkeit heraus und in sie hinein. Doch würde man diese Verschiedenheiten nicht verstehen, wollte man sie gegeneinander als Plus oder Minus der einen oder anderen Seite abwägen. Sie gründen vielmehr in einer der Zeit und den Umständen in ihrem tiefsten Kern nicht ausgesetzten Grundvorstellung vom Wesen des Menschen, was er sein soll, nämlich: Mensch in der intimsten, geistigsten, bewusstesten und freiesten Bindung als *φίλος* und *amicus*.

Lebenslauf

Ich, J o s e f S t e i n b e r g e r , wurde als Sohn des Sattlermeisters Josef Steinberger und dessen Ehefrau Karolina am 22. Juni 1927 in A i d e n b a c h , Landkr. Vilshofen geboren. Nach fünf Volksschulklassen besuchte ich das hum. Gymnasium in Passau seit April 1938. Nach meiner Entlassung aus der Kriegsgefangenschaft legte ich im Juni 1946 am obigen Gymnasium das Normal-Abitur ab. Mein Hochschulstudium begann ich W/S 1946 an der Phil.-Theol. Hochschule in Passau. Ich belegte die Fächer: Latein, Griechisch, Geschichte. Nach einem 3-semesterigen Studium liess ich mich für das S/S 1948 an der Universität in Erlangen immatrikulieren. Nach dem 8. Semester unterzog ich mich im Herbst 1950 dem Staatsexamen in Klassischer Philologie und Geschichte an der Universität Erlangen. Mein Referendarjahr leistete ich 1950/51 am hum. Gymnasium in Regensburg ab und machte hier mein Pädagogisches Examen. Seit September 1951 bin ich als Studienassessor an der Oberrealschule mit Gymnasium in Pfarrkirchen tätig.

Während meiner Studienzeit nahm ich an Vorlesungen und Übungen teil: in Passau bei den Herren Professoren Eggersdorfer, Fischer, Glas, Mayer, Moosbauer, Wilpert.
in Erlangen bei den Herren Professoren Ernstberger, v. Guttenberg, Hauck, Klotz, Koch, Seel, Straub, Witte, Zocher.

Für wiederholt gerne erteilten Rat und förderliche Kritik bin ich Herrn Professor Dr. C. Koch zu Dank verpflichtet. Besonders aber hat Herr Professor Dr. O. Seel die Arbeit betreut und gefördert.

